فوائد الحائریه و فوائد شیخ
حسن ابن الشیخ زین الدین

اجتهاد و اخبار و ... فارسی

فوائد ...

وبه بسم الله الرحمن الرحیم نستعین

الحمد لله رب العالمین حمدا لا یقوی علی احصائه الا هو ربنا والصلوة علی محمد واله الطاهرین صلوة یرضون عنا منتهی الرضا ویشفعون بها لنا ونستعینه فی کل ما نستعینه ونتوکل علیه ولا حول ولا قوة الا به ولا خیر الا ما اعطی ونسئله ان یوفقنا لما یرضی ویغضب بما وقی ربکم فانه لما بعد العهد عن زمان الائمة ع وخفی امارات الفقه والادلة مع ما کان المقرر عند الفقهاء والمعهود بینهم بالاخذ بانقراضهم وخلو الدیار منهم الی ان انطمس اکثر اثارهم کما کانت طریقة الامم السابقة والعادة الجاریة فی الشرایع الماضیة انه کلما بعد العهد من صاحب الشریعة یخفی امارات قدیمة وتحدث خیالات جدیدة الی ان یضمحل تلک الشریعة بهذه الجهة توهم متوهم ان الشیخ المفید ومن بعده من فقهائنا الی الان کانوا مجتمعین علی الضلالة مبدعین بدعا کثیرة غیر عدیدة ضالین مضلین تابعین للعامة مخالفین لطریق الائمة ومغیرین للطریقة الخاصة مع غایة قربهم الائمة ونهایة جلالتهم وعلو مهارتهم فی الفقه والحدیث وتبحرهم وزهدهم وورعهم وتقویهم وتلقیهم وکونهم المؤسسین لمذهب الشیعة المروجین له فی راس کل مائة المتکلفین لایتام الائمة ومع کونهم فی غایة الفهم والفطانة والقوة القدسیة بل ربما کان فی صغر سنهم کذلک فضلا عن الکبر وبانشرع الشریعة من بعد غیبة امامهم الی الان مع قوامهم فی اصول الدین وفروع مذهبهم فی الاعصار والامصار فمن هذا التوهم اجتری کل من لا اطلاع له اصلا بمبانی ادلة الفقه وقواعده حتی ادخل نفسه فی الفقه

الفقه وحصل لنفسه فقها جدیدا من ترکیب مقدمتین ان کل من ظن من جهة الاحادیث حکما وفهم فی نفسه منها امرا یکون ذلک حجة له ولا یجوز له تقلید غیره لانه فقیه ان تکل ما لم یظهر له وجهه وما لم یفهمه مما ذکره الفقهاء لا اصل له ویکتفی فی ذلک بمن قال ومن این ثبت ونحو بدلیل انه من جمیع فقهائنا ویکم لصحة فقهه الحاصل من المقدمتین الفاسدتین وبطلان فقه الفقهاء وان کان ذلک امرا متفقا علیه بینهم ولا یتامل فی انه کیف یکون فکر الواحد القاصر البعید العهد من الائمة ع غایة البعد عن صاحب الشرع الجاهل بجمیع مبانی افهام الفقهاء الماهرین القریبین العهد الذین هم ائمة فی فن الفقه صوابا والافکار القویة المتراکمة الماهرة القریبة العهد الی غیر ذلک مما ظهر خطاؤه ولو کان له انصاف لحکم یکون فکره واهیا من جهة مخالفته لها کما هو الحال فی سایر العلوم والامور التی مرجعها الی اهل الخبرة مع العقلاء لا یختارون خلافهم بل یتبعونهم ویقلدونهم ویعتقدون الراجح فی انظارهم هو الذی یختاروه وان کان فی ظن نفسهم ان الامر لیس کما یختاروه مع انه لا یتامل فی انه من این ثبت ان کل من ظن حکما یکون له حجة کیف وهو مخالف للآیات والاخبار والاعتبار وان توهم ان المجتهد یعمل بظنه فهو توهم فاسد لانه فی الحقیقة یعمل بالیقین کما ستعرف هذا مع انه ربما ثبت بالادلة انه یجوز تقلید المجتهد کما ستعرف ولم یثبت ان کل من ظن امرا یکون ظنه حجة فالتقلید علی شخصه وجب لازم ومثبت الیه صحیح لعموم الادلة بخلاف الاجتهاد لعدم العموم کما ستعرف مع انه لو لم تثبت حجیة ظن الجهال والاطفال

والناس ايضاً مع انه لو ضاع من احدهم درهم او فلس ليجتهدون غاية الجهد في تحصيله ويشتدون في الطلب
ولا يسامحون ولا يكتفون بقول من قال ومن اين ثبت ولا يقنعون بمجرد ذلك بل يستغرقون
في الفحص حتى انهم لو لم يجدوه لا يرفعون اليد من الفحص ويعملون على وفق مضمون من طلب شيئاً وجدّ وجد
ومن قرع باباً ولجّ ولج واين الفقه من الفلس ولو عاملوا فيه معاملتهم في الفلس لوجدوا كما وجد المحققون
الاعاظم فصاروا بذلك فريد دهرهم وعمدة هذا العالم نعم ربما يلاحظ بعض منهم لكن تقلب قلبه
في قلبه حب شبهة الرؤية الماضية والآتية فيصير في غاية الاباء فلم يدرك ومعلوم ان القلب اذا كان بهذه
الشاكلة لا يدرك البديهي فضلاً عن النظري ولا يتفطن بالقطعي فضلاً عن الظني وشبهتهم الاخرى هي ايضاً
مخالفة للبديهة وهي ان رواة هذه الاحاديث ما كانوا عالمين بقواعد المجتهدين مع ان المدار كان على فهمهم
لهم نحن ايضاً مثلهم لا نحتاج الى شرط من شرائط الاجتهاد وحالنا بعينه حالهم ولا يتفطنون بان الراوي
كان يعلم انه ما سمعه كلام امامه وكان يفهم من حيث انه من اهل اصطلاح زمان المعصوم مرامه ولم يكن
مبتلى بشيء من الاختلالات التي نحن مبتلون بها والاحتياج الى علاجها وفي كل فائدة مما سنذكره سيما الفائدة الاولى
ما ينادي باعلى صوته ان في الآيات والاخبار بالنسبة الينا اختلالات بانحاء شتى فضلاً عن مجموع الفوائد وانه لا بد
من علاج تلك الاختلالات حتى يتمسك بها فلاحظ سيما الفائدة الرابعة ودرسته وبعض منها ومع فرض
ان يكون الراوي كان مبتلى ببعضها كان يعرف علاجها البتة ونحن نحتاج الى المعرفة البتة ومع فرض

ان الرواة

ان الرواة ما كانوا عالمين بالعلاج وكان علمهم بغير مستند شرعي لكان خطاؤهم البتة فكيف يصير
متابعتهم حجة وبالجملة نحن نجد بالعيان اختلالات لا تحصى من جهة السند ومن جهة المتن ومن جهة الدلالة
ومن جهة التعارض ومن جهة العلاج ونشير الى الكل شروحاً والى علاجها ووضعنا هذا الكتاب لاجل ذلك
يسر الله لاتمامه وتشييده وتسديده على حسب ما يجب وان ينتفع منه المؤمنون الطالبون نفعاً
كاملاً بالغاً بمحمد وآله ولما كان تاليفي له حين التجائي الى حرم سيد الشهداء خامس آل العباء عليه وعلى
آبائه وابنائه والمستشهدين بين يديه والملائكة الحافين حول حرمه الشريف الف الف تحية وصلوة وسلام
وثناء سميته بالفوائد الحائرية مع شرفه الصلوة والسلام والتحية

في عظم خطر الفقه

اعلم ان المسلمين في الفقه لا يقربون الى الطب ومثله خوفاً من خطره ولو كانوا يتعلمونه ويعملون به
لكانوا يبالغون غاية المبالغة في الاحتياط والتامل والملاحظة حذراً من الضرر مع ان الفقه اعظم خطراً
واشد ضرراً لان ضرره في الابدان والفقه ضرره فيها وفي الفروج والانساب والاموال وغير ذلك حتى
في نقل مثل الطبيب ايضاً لانه برخصته وتجويزه مع ان اثر الطب يفنى واثر الفقه يبقى وربما يبقى الى يوم
القيمة واثره عام شايع وذايع بخلاف الطب مع ان الطب تجربيات وعقليات والفقه تعبدي غالباً
لا طريق للعقل والتجربة اليه فليس بيد الناس شيء لا من جهة عقل ولا من جهة تجربة ولا غيرهما وايضاً الطب
لم يقع فيها الاختلالات الشديدة المتكثرة غاية الكثرة المحتاجة الى غاية بذل الجهد في علاجها وايضاً التهديدات التي

وردت في الفقه لم ترد في الطب قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الآية فحكم بالكفر والظلم والفسق جميعاً
في آيات متواليات وقال في رسوله وهو اعز الخلق اليه واقربهم لديه ولو تقوّل علينا بعض الاقاويل الآية
فانظر الى هذا التهديد الشديد في الآية وانظر الى غيرها من الآيات والاخبار حتى انه ورد من حكم بدرهمين بغير
ما انزل الله فقد كفر بالله ومنها انه يبكي منه المواريث ويفرج منه الدماء ويحول منه الفتيا ويستحل به
الفرج الحرام ويحرم به الفرج الحلال ويأخذ المال من اهله ويدفعه الى غير اهله وورد ايضاً المفتي ضامن قال انا
ضامن اولم يقل وورد ان القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة ومن الثلثة من يقول الحق لكن لا يدري
انه حق وورد مكرراً انه هلك واهلك الى غير ذلك منها ان المفتي على شفير جهنم وان اجرأكم على الفتيا اجرأكم
على الله وايضاً الفقه كله ظني لا طريق لنا الى اليقين فيه مع ان الظن ربما كان في غاية القرب من الشك مع انه
قريب الشبهة وربما دنى شيء من المسامحة والغفلة يزول بشبهة كالبل وربما يصير وهماً وليس مثل العلم يبعده عنها بسببها
اذا كان الظن وقع فيه الاختلالات التي ستذكرها والعلاج عنها حتى انه يكثر في بلدة او محلة اطباء وان كان واحد
في عصر فقيه مسلّمه اهل ذلك العصر نعم ربما يكون بعد قلاده مسلماً وايضاً اشتهر عند اهل المعرفة ان الطبيب اذا كان
قاصراً ناقصاً فهو عدو النفوس والابدان والحقيقة اذا كان كذلك فهو عدو الدين والانبياء والفقهاء كثيراً ما
يامرون بالمبالغة في الاحتياط في الفتوى ويحذرهم من ضرره ربما توهم بعض ان كل شيء يكون
يجب اخذه من الشارع وظيفة وتوقيفي موقوف على النص وتوهم ايضاً انه ربما يجيء في بعض الاحكام الشرعية

الى العرف

الى العرف ويصح فيه الوجهين واضح وسنعرف ايضاً وعند المجتهدين والاخباريين ان الاحكام الشرعية
بأسرها توقيفية موقوفة على النص سواء كانت في العبادات والمعاملات وسواء كانت الاحكام الخمسة او الوضعية
مثل النجاسة والطهارة والصحة والفساد وكون الشيء جزء شيء او شرط شيء او مانع شيء وامثال ذلك
وسواء كانت مما يستقل بادراكه العقل ام لا لان مجرد ادراكه لا يجعلها حكماً شرعياً ما لم يثبت ان الشارع حكم
بها لكن فقهاء الشيعة والمعتزلة لما قالوا بالملازمة بين حكم العقل والشرع وكون الثاني كاشفاً عن الاول جعلوا
حكم العقل من ادلة حكم الشرع لا نفسه ويدل على ذلك الاخبار الكثيرة الدالة على كون العقل حجة وانه يجب
متابعته على الاطلاق وان كثيراً من اصول الدين مبني على تحسينه وتقبيحه مثل عدم صدور القبيح من الحكيم وقبح
ترجيح المرجوح على الراجح وغير ذلك مع ان اصول الدين اشد من الفروع وربما تأمل بعض في ذلك محتجاً بالآية
والاخبار الظاهرة في عدم التكليف ما لم يكن من الشارع بيان وانه يجب الاخذ من الائمة عليهم السلام وان دين الله
لا يصاب بالعقول ويمكن الجمع بينها بحمل الثانية على ما لا يستقل بادراكه العقل بعنوان الجزم بل بظنه مثل
القياس والرأي والاستحسان وغير ذلك الا انه لا ثمرة في كونه دليلاً لان كل موضع يستقل العقل بادراكه يجوز ان
الجزم يظهر من دليل شرعي او انه كذلك لكن ما عاضده العقل يصير يقيناً واما موضوعات الاحكام وهي عبارة عما
تعلق به الحكم او ما يتعلق بما تعلق به الاحكام ومعنى لفظ الوجوب وصيغة الامر وامثال ذلك وعبارة عن الذي
مجموع الفاظ الآيات والاخبار التي في مقام اثبات احكام الشرعية فليس بتوقيفية العبادات والمراد منها ما يتوقف صحتها

على ماهيته لا كل ما هو راجح ولذا يقولون ان العبادات توقيفية ووظيفة الشرع ويعنون بيان ماهيتها لا احكامها فان
احكام المعاملات عندهم توقيفية ايضا قطعا والمراد من المعاملات هنا ما يقابل العبادات المذكورة فيدخل فيه مثل غسل
الثوب النجس للصلوة وغيره من شرائط العبادات ما لم يكن هو ايضا عبادة مثل غسل الجنابة وكذا ما يقول الشارع في
بيان ماهية العبادات مثلا قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية حكم الشرع فيها ووجوب ترك البيع وقت النداء
توقيفي قطعا واما لفظ اذا ويوم الجمعة والبيع وصيغة ذر ولو ادتها وامثال ذلك فليس هو توقيفي وليس بيانه وظيفة
الشارع بل يرجع فيها الى اللغة والعرف او غير ذلك مما يفيده واما لفظ الصلوة والنداء اذا كان المراد منه
الاذان وذكر الله اذا كان المراد منه الصلوة فهو توقيفي ايضا اذ لا يمكن بالعرف او اللغة او العقل او غير ذلك درك ماهية
الصلوة او النداء ما لم يكن بيان من الشرع وهذا ظاهر لا اخفاء فيه لان كون الحكم الشرعي توقيفيا يكون ظاهرا
وسيجيء الادلة على ذلك انما الخفاء في مقامين الاول الفرق بين مثل غسل النجاسة مما هو داخل في المعاملات
وغسل الجنابة مما هو داخل في العبادات والفرق الثاني في دليل الرجوع في المعاملات الى غير الشرع وسنذكر المقامين ان شاء الله
واما ما يقول الشارع في بيان ماهية العبادات فليس هو توقيفي ايضا مثل ان يقول الشارع في الوضوء اغسل وجهك
ويديك وغير ذلك فلا يحتاج الى الشارع ما لم يكن فيه اجمال مثل الصعيد في التيمم وغير ذلك والفرق بين المجمل
والعبادات ان المجمل يكون له معنى معروف الا انه غير معين بخلاف العبادات فانا لا نعلم معناها وان كنا نعلم انه غيرها مثلا
مثل غسل مثلا فنعلم انه معتبر غسل لكن نعلم انه لا بد ان يكون فيه شيء لا نعرفه فمجرد سماع اللفظ لا نعرف مجموع معناه

على القائل

لكن القاضي من اهل السنة ذهب الى ان ما زاد على الغسل المعلوم من شرائط الصحة بحسب الشرع وجعل
العبادات مثل المعاملات في انه اذا ورد لفظها نحمله على المعنى اللغوي او العرفي فاذا ورد من الشرع انه لا بد فيه
من كذا وكذا يجعله شرائط صحتها بحسب الشرع لا انه داخل في ماهيتها فاذا قال لنا اغسل ثوبك نحمله على المعنى اللغوي
او العرفي من دون تامل وهو مسلم عند الكل فاذا قال لا بد من ان يكون بالماء وان يكون غسالته غير متغيرة ونحو
ذلك مما ثبت منه نجعله شرائط الصحة بعد ما ثبت ولو لم يثبت نقتصر على اللغة والعرف ولا نتعدى عنهما
كما هو الشأن في كل موضع من مواضع المعاملات وكذلك يجعل القاضي قول الشارع اغتسل من الجنابة وصل واذن ونحو
ذلك بانه يحمله على الغسل العرفي او اللغوي والصلوة على مجرد الدعاء والاذان على مجرد الاعلام الى غير ذلك فيلحق ما يثبت
شرائط الصحة فما لم يثبت فالاصل عدمه وفساده في مثل الصلوة والاذان في غاية الوضوح واما في مثل غسل الجنابة فكذلك
ايضا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما على القول بعدمه فبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي واراده المعنى
الشرعي نحمله على المعنى الشرعي لان نزاعهم ليس الا انه حقيقة في اصطلاح الشرع او مجاز كيف كان هو معنى
جديد مغاير للمعنى اللغوي ثبت لنا من استقراء كلام الشارع ولا يخفى على المطلع ويجيء ما يعضد ذلك والحاصل ان
حقيقة المتشرعة في المعنى المستحدث من الشرع المعلوم اجمالا يقينية واجماعية وامارات الحقيقة مثل التبادر وعدم
صحة السلب وغيرها متحققة فيها ولا شك في انه معنى مغاير للغوي والعرفي سواء كان حقيقة شرعية ام لا ام لا من
مجرد اللفظ او بانضمام القرينة واما المعاملات فلم يتحقق فيها حقيقة شرعية كما هو ظاهر مع انه يكفي عدم الثبوت والاصل بقاء

المعنی علی ما کان وعدم النقل فظهر ان طریقة الاستدلال فی العبادات مغایرة للطریقة فی المعاملات ومن لا یمیز فی
الفرق بینهما ولا یمیز یتحرز فی الفقه من اوله الی آخره تخریبات هذا حال الاحکام الشرعیة وموضوعاتها واما
الاحکام الغیر الشرعیة وموضوعاتها فلیست بتوقیفیة مثل الاحکام العادیة والعقلیة والطبیة والمنطقیة وغیرها الی
اذ لا مانع من ان تقول هذا قبیح عندنا او فی عادتنا او عندی مثلا بعد ان لا یکون کذبا وان لم یکن قبیحا عند غیره
او فی عادة غیره ولا مانع ایضا من متابعتها والعمل بها ما لم یجعلها داخلة فی الشرع وما لم یرد منع العمل بها من
الشرع لان الاصل عندنا براءة الذمة کما هو معروف بل مدار العالم فی امور المعاش علی ذلک بل ولا مانع من ان
یجعل احد امرا وسیلة لنجاته بحسب ان یفعله بعد ان لا یدخله فی الدین ولا یدل علی منعه مانع من الشرع

قد عرفت ان الموقوف علی النص لیس الا نفس الحکم الشرعی وماهیة العبادات
لکن ثبوت ماهیتها من النص لا یکاد یمکن الا بالنسبة الی قلیل نعم یثبت اجزاؤها غالبا من النص والمجموع
الاجزاء الواجبة وشروطها من حیث المجموع فقلما یثبت من النص ومنهم من یثبتها بضمیمة اصل العدم مع ان
الامور التوقیفیة لا یثبت به الا تری انهم لا یقولون الامر حقیقة فی الاذن لاصالة عدم مدخلیة غیره فی
معناه وکذا الحال فی غیره من الالفاظ لا یثبتون معناها بضمیمة اصل العدم مع ان الامور التوقیفیة لا یثبت بالاصل
الا تری انهم لا یقولون الامر حقیقة فی الاذن لاصالة عدم مدخلیة غیره فی معناه وکذا الحال فی غیره من الالفاظ
لا یثبتون معناها بضمیمة الاصل ابدا مع جریانه فیه وکذا معاجین الاطباء وادویتهم المرکبة مع ان التمسک بالاصل
اذ

موقوف علی ثبوت حجیة الاستصحاب حتی فی نفس الحکم الشرعی لا حال نفس الحکم مع انه ربما یعارضه اصالة
عدم کونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة الیقینی مستصحب حتی یثبت خلافه وهذا یعارض اصل البراءة ایضا
لو تمسک به ولا یثبت الا بالاجماع او بالنص والثانی مفقود فتعین کون البیان بالاجماع وان الذی وقع
الاجماع علی کونها عبادة یکون العبادة المطلوبة وربما یثبت الاجماع من تسلیم المخالف انه ان لم یکن هذا المقتضی
ای مقتضی وجوب جزء او شرط لکانت العبادة صحیحة وثبت بطلان مقتضیه وغفلته فیه وربما لا یسلم
ذلک صریحا لکن یظهر من کلامه فانه ایضا کاف فی ثبوت الاجماع ویمکن اثباتها من اصطلاح المتشرعة بان
المتبادر فی اصطلاحهم هو هذا فیکون حقیقة عند المتشرعة فیکون مما امر به الشارع ایضا اما علی القول بثبوت
الحقیقة الشرعیة فظاهر واما علی القول بالعدم فیکفی وجود القرینة الصارفة عن المعنی اللغوی اذ بعد تسلم ان المراد
هو هذا المعنی الحقیقی عند المتشرعة لان کثرة الاستعمال من الشارع فیه صار الی حد علم المجاز انه صار اللفظ حقیقة
فیه عند الشارع فیترجح فی النظر انه هو المراد المعنی الذی لم یعهد من الشارع استعماله فیه او ندر استعماله فیه مع ان الحقیقة
الشرعیة عندنا ثابتة فی زمان الصادقین علیهما السلام ومن بعدهما کما سیجیء وقلما نحتاج الی اخبار غیرهم لکن فقهاء
المتشرعة وقع عندهم نزاع فی ان الفاظ العبادات هل تکون اسامی للصحیحة المستجمعة لشرائط الصحة ام تکون للاعم
منها فعلی هذا یشکل الثبوت من هذه الطریقة هذا اذا وقع النزاع فی شرائط الصحة واما اذا وقع النزاع فی الاجزاء
فلا یمکن الثبوت مطلقا سواء کانت اسامی للصحیحة او للاعم فینحصر الثبوت فی الاجماع ومع تقدیر کونها اسامی

للاعم يسهل طريقة الاثبات بل تصير حالها حال المشتركات من دون فرق لكن الشأن في ثبوت ذلك وحجة
هذا المذهب انه متصف بالصحة والفساد وتنقسم اليهما ومورد القسمة اعم وانها تستعمل في الاعم كثيرا وان وفيه ان
غاية ما ثبت منها الاستعمال وهو اعم من الحقيقة الا ان يدعى الظهور من الاخبار وحجة مذهب الاول التبادر
عند الاطلاق وصحة السلب عند العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلاة الا بطهور استعمال النفي في الحقيقة
لانه المعنى الحقيقي   قد عرفت ان موضوع الحكم اذا كان من المعاملات يجوز اخذه من غير
الشرع والدليل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب
قوم بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه وايضا نجزم ان الرسول والائمة اذا كانوا يتكلمون مع قوم
ويخاطبونهم ويكلمونهم لا يريدون منه الا ما هو مصطلحهم وما يفهمونه وما هو طريقتهم والا لزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا
يطاق وهما قبيحان قطعا وايضا فائدة الرسول والامام ابلاغ الاحكام وتحصيل انتظام الدنيا والآخرة وذلك لا يأتي
الا بالمخاطبة والافهام بها والحاصل الا ان يريدوا منهم ما هو مصطلحهم وما يفهمون وايضا تتبع تضاعيف احاديثهم يكشف
من ذلك مع ان ذلك مجمع عليه بين المسلمين بل وجميع العقلاء اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي في خطابه فيه الدلالة
هو حجة عرف الشارع واصطلاحه مع المراد الذي اتصف به فانه هو الحجة في الاحاديث لا غير الاصطلاح اهل اللغة
والاصطلاح عرف زماننا الا العرف العام والا الخاص اصلا واخرى فان ثبت اصطلاح الشارع فهو والا فيرجع الى
عرفنا وتنضم اليه اصالة عدم النقل وعدم التغيير والتعدد وبقاء ما كان مع ما كان فنقول معنى اللفظ مع ما هو في عرفنا

كان

كان كذلك في زمان الشارع وفي اصطلاحه او نرجع الى كلام اللغوي ونقول الظاهر انه صادق لكونه من
اهل الخبرة وتنضم اليه اصالة عدم معنى اخر غير ما ذكر او ان الظاهر عدمه فيحصل في ظننا انه هو المعنى الذي
اراده الشارع هذا اذا كان معنى عرفنا او معنى عرف اللغة واحدا واما اذا كان متعددا فتبذل الجهد في تحصيل الحقيقي
باستعمال اماراته مثل التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما ثم تنضم اليه اصل العدم وغيره وبعد ذلك يحصل ظننا بعرف الشارع
اذا كان نجد المعنى في عرفنا فقط دون اللغة او بالعكس اما لو وجد فيهما معا فيحصل الاشكال ووقع النزاع العظيم
في ان الراجح عرفنا او عرف اللغة فمنهم من قدم العرف ومنهم من قدم اللغة فاذا كان عرفنا عرف المتشرعة
مثل الصلاة والصوم فالنزاع فيه هو النزاع المشهور في ان الحقيقة الشرعية ثابتة ام لا فمنهم من اثبتها مطلقا ومنهم
من نفاها كذلك ومنهم من ادعى الثبوت في زمان الصادقين ومن بعدهما قطعا وان حالهما حال المتشرعة
في ذلك وربما يدعى عدم الخلاف في ذلك ومنهم من ادعى التفصيل بالنسبة الى الالفاظ حتى انه مثل في
لفظ السنة والكراهة والنجاسة والطهارة في زمان جميع الائمة والمعروف من القائل بالثبوت ان الشارع
نقل الالفاظ من اول الامر ثم افهم صحابته بالترديد بالقراين وظهر علينا ذلك بالاستقراء وربما احتمل بعضهم انه
استعمل من اول الامر مجازا الا انه اشتهر في زمانه فيحصل الاشكال في الثمرة والمنقول من دليل المذهبين في غاية
الضعف والمعتمد في الثبوت هو الاستقراء وهو الظاهر من كلام الحاجبي وفي النفي اصالة العدم وتقابل معنى
اصالة تاخر الحادث كما يشير اليه عبارة بعضهم والحق الثبوت في زمان الصادقين ومن بعدهما لشهادة الاستقراء

٧ وان النزاع فى ذلك لعله وقع فى زماننا او ما قاربه فيدل على التحقق فيه بل الظاهر الثبوت بالقياس الى مثل الصلوة
والصوم فى زمان الرسول اصل لا ابعد ذلك بالقياس الى ما قبل زمانه ايضا لان الامم السابقة كان لهم صلوة
وصوم وزكوة وحج فتامل نعم بالنسبة الى مثل السنة ربما يبقى التامل فى زماننا ايضا فتامل واما اذا كان عرفا
عرف العام مثل الدابة والاقامة فى البلد وامثال ذلك فالنزاع فيه ايضا بين الفقهاء واتفق منهم من يقدم اللغة
اسنادا الى اصالة تاخر الحادث ومنهم من يقدم العرف استنادا الى الاستقراء ويؤيده انه بعيد تغير عرف الجميع
فى هذه المدة والثانى اقرب فى النظر ومما وقع النزاع فيه ان الامر فى اصطلاح الشارع هل هو حقيقة فى
الوجوب او الندب او غيرهما وكذا حقيقة فى الفور او التراخى او الطبيعة وكذا الحال فى المرة والتكرار وكذا
الحال فى النهى وكذا الحال فى بعض ادوات العموم مثل كلمة اذا والمفرد المحلى باللام وامثال ذلك ومنشأ
وقوع الاشتباه من كثرة الاستعمال بمعونة القرائن فى هذا وذاك الى ان صعب التميز والحق كون الامر حقيقة فى
الوجوب والقدر المشترك بين الفور والتراخى والمرة والتكرار لانه المتبادر من انتفاء القرينة فى عرفنا
فكذا فى عرف الشارع لاصالة عدم التغير والنهى حقيقة فى الحرمة والفور والتكرار لما ذكر وتحقيق ذلك فى
الاصول المبسوطة وكذا النزاع فى مادة الامر والنهى اى امر ونهى والمختار والدليل الدليل وعدم دلالة اذا و
باللام وغيرها على العموم لغة وافادتها العموم العرفى فى امثال الحكم الشرعى الا ان عمومها ليس بمثابة العموم اللغوى
لانصرافه الى الافراد الشايعة خاصة ومما وقع النزاع فيه حجية مفاهيم كلام الشارع لعدم نطقه وقابلية الاحكام والاخر
والحق

وتحقيق ذلك فى مواضع اخر من كلامنا والحق حجية الكل سوى الوصف واللقب لضعف الدلالة فيهما
سيما اللقب ومما وقع النزاع فيه ان الشارع اذا استعمل لفظا فى معنى بعنوان المجاز وظهر ان المراد المشاركة
فى الحكم الشرعى فهل المراد المشاركة فى جميع الاحكام الا ان يثبت المخرج او القدر المشترك الشايع منها الا ان
ان يحصل وجرا او سطها لان بنا الاستعارة والتشبيه على هذه الطريقة ومما وقع النزاع فيه اشتراط اللقاء او المعاصرة
فى المشتق لكثرة الاستعمال وظهور الحقيقة فى المضى فى بعض الموارد وسيجيئ التفصيل فى هذه وما سبق مع حجج الفقهاء
المقام والداعى وكذا فى المواضع الاخر التى وقع فيها النزاع وسيجيئ دليل حجية هذه الظنون ثم اعلم ان الحجة
فى الموضوعات ليست منحصرة فى اللغة والعرف بل النحو والصرف والمعانى والبيان كلها حجة بل وداخلة فى اللغة
ومن هذا القبيل قول المفسرين فكما انهم يعتمدون على قول اللغويين فى التفسير يعتمدون كذلك قول المفسرين اذا
لم يعارضه دليل فتامل ومما يعتمد عليه قول المنجم واهل الهيئة فى الموضع الذى نحن مامورون بتحصيل الظن
والتحرى ولا شك فى حصول التحرى منها بل واقوى انواع التحرى بل ربما يحصل منه اليقين بجهة القبلة
لمن سها هذا بالقياس الى حقايق الحديث واما المجازات فلو فى اى موضع وجد قرينة فالاصل بقاؤها مع
حالها من زمان الشارع الى الان وكذا الاصل صحتها وعدم كونها من الحوادث التى سنشير اليها وكذا الحال
فى عدم القرينة بالاصل عدم القرينة وعدم ذاتها من الحوادث ومما ذكر ظهر ان من الامور المعتمد عليها الاصول
والظواهر بل لا محيص عنها فى سند الحديث ومتن الحديث ودلالته وعلاج تعارضه وهذا ايضا مما اتفق عليه

الكل ومما يعتمد عليه قول الطبيب في ضرر الطهارة المائية والصوم وغير ذلك وكذا قول جميع اهل الخبرة
في مثل الارش وغيره الفائدة الخامسة قد ظهر مما سبق ان اصطلاح الشارع مقدم على العرف واللغة وغيرهما
ولا يخفى انه انما يقدم عليها بالقياس الى نفس كلام الشارع وبالنسبة الى خطابه كلامه واما بعضها على ذلك ودفعا
للتوهم وقع هنا من بعض واحد من الفضلاء الاول ان اصطلاح الشارع مقدم بالقياس الى العبارات التي
اوقع عقدا او ايقاعا فانهم يقولون اذا باع احد دارا يدخل في مبيعه ما هو باصطلاح الشرع داخل ان عرف ولا
اصطلاح اللغة والعرف وفيه ان البايع ما باع الا ما هو مقصوده والمشتري ما اشترى الا كذلك ومقصودهما المطلق
ليس الا ما هو باصطلاحهما بل لو صرف الى اصطلاح آخر يلزم بطلان العقد من جهة اخرى ايضا وهو مجهولية المبيع
حال العقد نعم اذا عرفا اصطلاح الشارع واوقعا العقد عليه يكون المرجع اصطلاح الشرع لكن لا من جهة تقديمه
مع اصطلاحهما بل من جهة تعيينهما كما اذا اوقعاه باصطلاح طائفة اخرى والثاني ان القاصرين في اصول الفقه
متى ما رأوا اطلاقا من الشارع وعرفوه بالقرينة يجعلون ذلك المعنى اصطلاح الشارع ويقدمونه على العرف واللغة
وهو فاسد ايضا لان طريقة مكالمات الشارع هي الطريقة المتعارفة بين الناس كما عرفت والمتعارف بينهم
انهم بمجرد الاستعمال لا يريدون وضع اصطلاح جديد بل المتعارف الغالب انهم يريدون المجاز ولذا ذهب بعض
المحققين الى انه مجاز لاصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع ويزيده ان اغلب لغة العرب واغلب استعمالات الشارع
مجازات واما المشهور فيقولون الاطلاق اعم من الحقيقة واذا وجد له معنى حقيقيا يحكمون بانه مجاز الا ان المجاز

غير من الاشتراك وعلة كونه خيرا هي ما ذكرنا وان ذكروا وجوها اخر ايضا الا انها ليست بشيء كما ان
القائل بخيرية الاشتراك ذكر وجوها ليست بشيء واذا لم يكن له معنى آخر فربما يظهر منهم انه حقيقة لاصالة عدم
التعدد والرجحان في النظر نعم مذهب السيد وهو ومن وافقه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة الا انهم يجوزون
مع الاشتراك لا وضع الاصطلاح تغييره وايضا الظاهر انهم انما يقولون بخيرية الاشتراك وكونه الاصل فيما وضع
لم يكن فيه امارات المجاز مثل تبادر الغير وصحة السلب وغيرهما ثم اعلم ان الفقهاء عادتهم التمسك باصالة الحقيقة
ولا يتوهم التناقض منهم لان مرادهم الموضع الذي علم معناه الحقيقي ولم يعلم استعماله فيه فالاصل الحقيقة قطعا
بالادلة التي ذكرناها في الفائدة السابقة والموضع الذي يقولون ان الاستعمال اعم من الحقيقة هو ما اذا علم
المستعمل فيه لكن لم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا وعليك بمعرفة الفرق وملاحظة دليلها ومراعاة الفرق
حتى لا تخلط ولا تخبط في الفقه واعلم ايضا انه على تقدير كون استعمال الشارع مجازا كما هو المختار فظاهره في
غير المجاز المرسل استعارة وتشبيه وان المراد المشابهة في الحكم الشرعي فان كان للمعنى الحقيقي حكم شرعي
شايع او احكام كذلك فالذهن ينصرف اليها كما ينصرف الى الشجاعة في استعمال الاسد في الآدمي لا مثل
البخر والصورة او غيرهما والا فالظاهر العموم بالدليل الذي يقتضي العموم في الاطلاقات والمحتملات الا اجمال فمن
ايضا انه اذا تعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين ومقتضاه المماثلة من جميع الوجوه الا ما خرج بالدليل حتى
فالقول بانه هو الحكم وما ذكر من ان الشارع بمجرد استعمال الكافر او الناطب والخمر او غير ذلك في غير المعاني المعروفة او اللغوية

لا يمكن الحكم بكونها حقايق جديدة وكذا لا يمكن الحكم بالاشتراك في جميع الاحكام ولا البناء على الاجمال
ولعله ايضا انه اذا قال هو بمنزلة فهل يقتضي عموم الاحكام النبية او يكون حاله حال استعمال المجازي والحكم
العموم الا ما اخرجه الدليل الفائدة السابعة توهم بعض عدم جواز العمل بالظن في نفس الاحكام الشرعية وفي
موضوعاتها مطلقا واخر بجوازه فيها كذلك ذهب الاخباريون الى جوازه في موضوعات الاحكام التي ليست بعبارة
دون نفس الاحكام والمجتهدون الى عدم جوازه مطلقا الا ظن المجتهد الحي المستجمع شرائط الفتوى ولمقلده ويدل
على بطلان التوهم الاول ما مر في الفائدة الرابعة من ان المعتبر اصطلاح الشرع لا اصطلاحنا الآن واصطلاحنا
منه ما نعلم انه اصطلاح الشرع ومنه ما نظن ومنه ما نشك ومنه ما نظن انه ليس اصطلاحه ومنه ما نجزم والمجزم
ليس الا الاولين والاول وان كان قطعيا الا انه ربما كان قراين حالية او مقالية على ان المراد منه
المعنى المجازي كيف وجل اخبارنا يظهر المراد منها من الآخر فيمكن ان يكون ما لم يظهر مثل ما ظهر لكن لم يصل الينا
وذهب فيما ذهب من كتب الشيعة او وصل الينا لكن لم نطلع على روايته او على كتابه او اطلعنا لكن لم نتفطن
بالدلالة فانا كثيرا ما نلاحظ الحديث او كلام العلماء او كلام غيرهم ولا نفهم منه امرا نفهمه بعد ملاحظة ثانية
او ثالثة وهكذا وبعد دقة النظر والتحقق بل ربما يظهر علينا في المرتبة الثانية او الثالثة خلاف ما فهمناه وضده
ونقيضه وربما نفهم في الثالثة خلاف ما فهمناه في الثانية وكذا نقل عن المحقق المدقق مولانا الخيرواني انه قال
درست شرح الكافية للجامي عشرين مرة كل مرتبة فهمت ان المرتبة السابقة ما فهمته كما هو وما نشير اليه

ما ذكرنا

ما ذكرنا ان كثيرا من الآيات والاخبار صار فهمها معركة للآراء بين العلماء بل ربما بلغهم واحد منهم ضد ما فهمه
الآخر مع جودة فهم الكل واستقامة سليقتهم وايضا القراين ظنية الدلالات ايضا غالبا وايضا ربما يسقط
من الرواية شيء او وقع تصحيف او تحريف او زيادة او تقديم او تاخير او غير ذلك وقد وقعت في كثير من
اخبارنا كما لا يخفى على المطلع وايضا احاديثنا لم تكن في الاصول كهذا بل تقطعت تقطعا كثيرا وهذا ربما يوجب التغيير
وقد وجدنا من الشيخ انه قطع بعض الاحاديث من الكافي فتغير الحكم من جهة وايضا كثيرا ما كان الرواة
ينقلون بالمعنى فلعل في النقل بالمعنى يتحقق التفاوت فانا نرى الآن ان كثيرا من اهل الفهم لا نعبر
مرادنا بعبارة تؤدي عين مطلوبنا من دون ان يتحقق تفاوت اصلا نعم الظاهر انهم افادوا عين مراد
المعصوم من دون تحقق تفاوت فيحتاج الى اصالة عدم التغيير وغيرها من الظنون وبالجملة الاصول التي
يتمسك بها ظنية مثل اصل العدم وغيره والقران ظني الدلالة بلا شبهة والاجماع المنقول بخبر الواحد ظني
والاجماع القطعي لا ينفع بغير ضميمة امر ظني مثل الاجماع واقع على وجوب الركوع لكن وجوبه وجزئيته وغير ذلك انه
وانه لا يجب ازيد من المجمع عليه كلها ظنية لاستنادها الى الظنيات ومثل القران والاجماع الخبر المتواتر
ظني مدرته واما الخبر الواحد فظني سندا ومتنا ودلالة وتعارضا اذ قلما يتحقق منه بغير معارضة خبر او آية او اجماع
او غير ذلك وقلما ينتهي علاج تعارضه الى حد القطع اما ظنية متنه ودلالته فقد عرفت وستعرف ان الامامية ولا
ظنية السند فلانه وصل الينا بواسطة جماعة متعددة لم نعلم عدالتهم فضلا من العصمة نعم حصل لنا الظن بعدالة

جمع منهم لكن عدالة القدماء ومع ذلك نحتاج في تعيين المشترك وترجيح التعديل ودفع الطعن عنهم
الى ظنون اخرى ولا يكاد يسلم جليل منهم من الطعن والقدح بما وقع في السند سقطا او تبديلا وغير ذلك
كما وجدنا كثيرا ولا يؤمن في الباقي من ذلك لسطره احتمالا مع ان الاحتمال في نفسه موجود فيحتاج الى
الاصول الظنية مع انه مع تقدير القطع بالعدالة عليهم واعتنائهم من الكليني ره والصدوق والمفيد
والشيخ واضرابهم وقد وجدنا منهم الغفلة والاشتباه كثيرا كما لا يخفى على المتتبع والعجب من هذا ان
هؤلاء المتوهمين يقولون اجماع فقهائنا ليس بشيء لجواز اجماعهم على الخطأ ومع ذلك يدعون
حصول القطع لانفسهم من قول واحد منهم ان حديث فلان صحيح وان ذلك الحديث عن المعصوم
قطعا بل بمجرد عمله به ايضا يدعون ذلك بل بمظنة انه عمل به يدعون ايضا وايضا هؤلاء العظام
مع قرب عهد كل بالآخر ونهاية معرفته به بل وربما عاشره وصاحبه لا تعتمد كل منهم بحديث الآخر
ولا يفتي الا بما انتخبه نفسه ولا يجعل كتابه تتمة لكتاب الآخر بل يصنف كتابا برأسه مغايرا لكتاب
الآخر ويقول هذا هو الحجة عندي بل وكثيرا ما يطعن على حديث الآخر بل وربما يصرح بانه موضوع كما
بسطناه في الرسالة فمع ذلك كيف يحصل لنا العلم بقطعية احاديث كل واحد منهم مع شدة المخالفة
بينهم وكل واحد منهم يبني على خطاء الآخر وايضا الشيخ صرح في العدة واول الاستبصار بانه يعمل على
الاحاديث الظنية ويفتي به وادعى ان الشيعة كانوا يعتمدون عليها والصدوق ره صرح بانه

يصحح

يصحح الحديث بمجرد تصحيح شيخه ابن الوليد ومعلوم قطعا ان مجرد تصحيحه لا يجعل الحديث قطعيا وظهر ايضا
من غير واحد من كلامه انه كان يعتمد على الظني كما اشرنا الى بعضها في الرسالة والكليني ايضا ربما يظهر من كلامه
ان مراده من العلم على العمل لا الصدور كما اشرنا في الرسالة وايضا يحصل من تتبع الرجال القطع بان القدماء
كانوا يعملون باحاديث الثقات مع ان قول الثقة لا يفيد الا الظن وايضا الشيخ والصدوق وغيرهما كثيرا
ما قدحوا في رواياتهم بانها مرجوحة وامثال هذا وبمجرد عدم قدح كيف يحصل القطع بانه من المعصوم وما ذكرنا
ظرف وما ادعوا من ان احاديثنا ماخوذة من الاصول القطعية فتكون قطعية لانه اذا كان مشايخ القدماء
الذين هم قريبوا العهد والماهرون في الحديث الخبيرون المطلعون المضطلعون ما كانوا يحصل لهم القطع من الجهة
التي ادعوا في ذلك الزمان فكيف يحصل لنا الآن مع انهم الوسائط بينهم الناقلون والاحاديث تخرج
منهم ولولا القدماء لما كنا ندري ان الحديث ما ذا واته له اصل ام لا وان علمنا من سبيل الاجمال انه صدر من
الائمة احاديث كما صدر من الرسول او الانبياء السالفة وضبطها الشيعة في اصولهم لكن نعلم يقينا انه كثيرا
ما كان الكذابون مع الائمة عليهم السلام ووصل الينا بالاخبار المتواترة بل ورد الحديث الصحيح ان المغيرة بن سعيد كان
يدس في كتب اصحاب الائمة احاديث لم يحدثوا وكذا ابو الخطاب وورد في الاحتجاج ان من اسباب اختلاف الاحاديث
من اهل البيت الكذب والافتراء عليهم وورد ايضا انه كثيرا ما يغيرون ويهمون ويشتبهون ويخطئون وذكرنا في الرسالة وايضا
يجزم ان القدماء كثيرا ما كان رواياتهم معنعنة متصلة اليهم بدا من بدا الى غير ذلك مما كتبناه في الرسالة وايضا

نقطع بان طريقتهم انهم كانوا ينقدون الاخبار ويتحيرون وكل كان ينقد على رايه وايضاً الظن حاصل ان الرواة
ايضاً كانوا يعملون بالاخبار الآحاد وسيما بملاحظة دعوى الشيخ ره الاجماع عليه وبالجملة ما ذكروا اضعاف ما ذكر صار
سبباً لعمل القدماء مثل الشيخ صدوق ره واضرابه مع الظنون وصدر من كل واحد منهم ما صدر بالقياس الى
احاديث الاخر وذكرنا في الرسالة ان كثيرا من الاصول كانت خفية عليهم وما كانت ظاهرة عليهم وكثيرا ما كانوا حاملين
الطريق اليهم من جهة الزيادة والنقيصة وكيفية النسخة وغير ذلك مع انه مع تقدير القطع بانهم ادعوا القطع لا يجب ان يكون
قطعهم مطابقاً للواقع فربما اخطأوا او جهلوا وبالجملة بسطنا الكلام في المقام غاية البسط في الرسالة واجبنا عن الشكوك
واظهرنا شناعتها الكثيرة لا الى حد واما الظنية بحسب التعارض فلان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار
في غاية التعارض ولا يمكن الجمع او الترجيح بينها الا بالظنون الاجتهادية وهو واضح يشهد كتب ... والله ... وما
ذكرنا ظهر وهن مختار الاخباريين ايضاً سفاهة الى ان عدم تجويزهم الظن ان كان من الادلة الدالة على المنع منه
فلا وجه لتجويزهم العمل بكل ظن يكون في الموضوعات وان كان تجويزهم ذلك من جهة ان عدم العمل به يلزم سد باب
اثبات الاحكام ففيه انه مع انهم لم يفرقون بين نفس الحكم وموضوعه ولم تتشددون النكير على المجتهد وتجزمون عليه
الاجتهاد بل وتردونه الى الفسق مع انكم تدرون انه اعلم منكم وتتبعه ازيد وتدرون انه صادق في عدم حصول العلم
له وايضاً لم لا تدعون ان الظن في الموضوع علم شرعي لا ظن كما تدعون في نفس الحكم فتدبر وبطلان الوهم الثاني
وحقية مختار المجتهدين سنذكره الفائدة الثالثة اعلم ان بعض متاخري الاخباريين لما راوا فساد مذهبهم

وشناعاته

وشناعاته الواضحة رجعوا القهقرى وادعوا ان مرادنا من العلم واليقين ما هو الظن ونزاعنا لفظي مع
المجتهدين وفيه نظر من وجوه الاول ان المجتهدين ليس علمهم واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم نعم
الظن في طريق صغرى دليلهم يقولون هذا ما ادى اليه ظني وكلما ادى اليه ظني فهو حكم الله يقيناً في حقي
وفي حق مقلدي فالصغرى يقينية وجدانية والكبرى ستعرف فاعتمادهم في الحقيقة على اليقين ولولا
كبراهم اليقيني لما عملوا بالظن ابداً والاخباريون ليس لهم كبرى يقينية بل اعتمادهم على نفس ظنهم الذي ستعرف
بطلانه كما ستعرف مثلاً شهادة العدلين حجة لا لاجل الظن الحاصل من قولهما بل لما ثبت بالدليل اليقيني انها حجة ولولاه
لم يكن فرق بينها وبين الظنون الحاصلة من شهادة الفاسقين ومن الرمل وامثاله فالحجة في الحقيقة هو ما دل
على قبول شهادتهما لا نفس الشهادة وقس عليها حال اليد والحلف والاسباب وغير ذلك وعمل المجتهد بالخبر الواحد وامثاله
من دليله اليقيني ولذا يستدل على حجيتها ودليله لو كان ظنياً يلزم الدور او التسلسل بل ينتهي الى اليقين كما ستعرف الثاني
ان الاخباريين ديدنهم الطعن على المجتهدين بانهم يعملون بالظن ويخالفون ما ثبت من الآيات والاخبار خلاف
من حرمة العمل به ويحكمون صريحاً بحرمة العمل به في نفس الاحكام دون موضوعاتها مع انهم ان ارادوا الظن الذي
لا يعتبر شرعاً ففساده واضح ووفاق وان ارادوا المعتبر شرعاً فاي فرق بين القسمين فانهم يجعلون الاول علماً
شرعياً دون الثاني وكيف يحكمون بخروج الثاني عن الآيات والاخبار دون الاول الثالث انهم يحكمون بحرمة
الاجتهاد شركاً ويابون عن الاسم ويحكمون انهم مجتهدون بسبب ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم

الشرعي بطريق ظني فالتقييد بالظن هو لغو مع ان التقييد هو الظن المعتبر شرعا لا غير المعتبر كما لا يخفى مع انه
لا وجه لتخصيصه اياه بغير المعتبر مع ان الحكم بكون الاول اجتهادا دون الثاني تحكم وكذا كون الثاني اجتهادا الا
دون الاول الرابع ان لفظ العلم والظن من موضوعات الاحكام فيكون المرجع الى العرف واللغة كما عرفوا بذلك
وهم جوزوا فلا وجه لحمل الاول على ما به الحكم بكونه خاصة على دون الثاني وما الدليل على ذلك وما الرخص مع ان تعبير الفقهاء
بمجرد الجعل لا يصير مثله لاختلاف الحكم فان تسمية الخمر خلا لا تصير مثله لحليتها نعم لو ثبت الحلية في موضع فهو خمر
حلال في خصوص الموضع لانه ليس بخمر لانه حلال الخامس ان اراد ان الظن من حيث هو ظن حجة عند الاخباريين
فيرجع هذا الى الوهم الثاني الذي ذكرنا في الفائدة السابقة وسنبطله شروحا مع ان نسبة هذا الى الاخباريين في غاية
الغرابة وان ارادوا انه ليس بحجة حتى يدل على حجيته دليل وقد دل واعتمدهم على ذلك الدليل فهو بعينه طريقة المجتهدين
لا طريقتهم قطعا واعتذر ايضا ان مراد الاخباريين من العلم هو العلم العادي فيجتمع مع تجويز النقيض واستندوا
بقول السيد ره في تعريفه انه ما تطمئن اليه النفس وفيه ايضا نظر من وجوه الاول ان العلم العادي مساو للعقلي في
المنع عن النقيض الا انه بواسطة ملاحظة العادة وتجويز النقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العادة والى عقلي
يجوز ان يصير ارواث الحمير دفعة كل واحد منها ادميا عالما بجميع العلوم ماهرا في جميع الفنون مرتاضا بانواع الجواهر
والمراقبات الى غير ذلك نعم مع قطع النظر عن العادة يجوز وليس عنده مثل اجتماع النقيضين الثاني ان اطمينان النفس
لا يحصل مع تجويز النقيض الثالث ان يطمئن النفس بمجرد مظنة بسبب وداع الثالث انه لا يجوز ان يقول اليهودي ان يعلم
جبنا لي

جبنا ليس بنبي والمشرك يعلم ان الله ليس واحدا الى غير ذلك وهذا واضح نعم نقول موضع بطلان الرابع
انه مع تجويز الخطأ كيف يحكم بانه حكم الله تعالى من دون رخصة الشرع مع انه يظهر من الادلة المنع من الحكم الحق
ما يجوز النقيض وبالجملة يرد عليه ما بين الفائدة الثامنة قد عرفت ان مناط الفرق بين الاخباري والمجتهد
هو نفس الاجتهاد اي العمل بالظن فمن اعترف بالعمل به فهو مجتهد ومن ادعى عدمه بل كون عمله على العلم واليقين
فهو اخباري ولذا لا يجوز الاخباري تقليد غير المعصوم وفي الحقيقة هو مانع عن التقليد لان تقليد المعصوم ليس تقليدا
وبناء امره ان اصول الدين من حيث انه علمي لا يجوز فيه الاجتهاد الاصطلاحي ولا التقليد كما ان اخبارنا قطعية
لا تحتاج الى البينة والاشهاد كما هو الحال في اصول الدين ويستندون في ذلك الى ادلة على منع التقليد والعمل بالظن
وهو نوع من الظن ويدل على بطلان ذلك ان النص الصريح ورد في جواز التقليد رواه في الاحتجاج واية النفر
ظاهرة فيه كما لا يخفى والاخبار الدالة على جواز الفتوى صريحة فيه وهي كثيرة وكذا الاخبار الدالة على جواز المحاكمة ونحوهم
الى الفقيه وهي كثيرة وايضا منها ما اشتهر ان واحدا من الاربعة في الجنة وبالجملة تتبع الاخبار يكشف عن جوازه بحيث
لا يبقى تامل مع ان في الرجال ايضا يظهر ذلك ويؤيده ان طائفة كانوا زرارية وطائفة كانوا يعفورية وهكذا
وكثيرا ما امروا باخذ معالم الدين عن فلان وفلان مع انه من البديهيات ان النساء والعوام في عهد النبي والائمة كان
مبناهم على التقليد مع ان جوازه اجماعي بل بديهي الدين وايضا الضرورة قاضية بجوازه مع ان الاخباري انما ينكره
بالدليل والا فداره على ذلك وجعل تقليده غير تقليد المعصوم كما ترى وما ينسب الى مذهب الاخباري من دعوى العلمية

انه لا يشترطون شرايط الاجتهاد التي اعتبرها المجتهدون لان العلم حجة بنفسه فلا حاجة في حجيته الى الشرائط لان الاستدلال
مبني على عدم العلم واثباته بالدليل العلمي وانتهائه الى العلم ففي كل شرط شرط من شرائط الاجتهاد يتكلمون
ويعترضون والمجتهدون يجيبون حتى انهم في اشتراط العلوم اللغوية يتأملون ويعترضون فمن اراد الاطلاع فعليه بملاحظة
الرسالة وسنشير في بعض المقامات الى البعض نعم يدعي بعض انه من الاخباريين وانه يحتاج الى العلوم اللغوية فتأمل
ويرد عليه ان المقتضي للاحتياج اليها مقتض للاحتياج الى ما تمهد من شرائط وما استندوا عليه في عدم الاحتياج
شامل لها والفرق تحكم لا يخفى الفائدة التاسعة عشر في ابطال الوهم الثاني اعلم ان جمعا منهم يدعون انهم
اخباريون ويشنعون عليهم في ادعائهم علمية الاخبار وعدم حجية القرآن لكن ينفون شرائط الاجتهاد ويقولون المجتهد
ليست الا الاية والاخبار وانه يجب الاقتصار على نفس متونها وبناؤهم على العمل بالظن من حيث هو ظن اذا سئلوا
عن دليل حجية الظن ربما يجيبون بالظن اما او شك او وهم ولا يتأملون انه يستلزم الدور او التسلسل وايضا
الدليل ليس باضعف من المدلول ولا مساو له في الاحتياج الى الدليل الا ان ينتهي الى القطع ففي الحقيقة الدليل هو
القطعي ويدل على فساد طريقتهم الاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وما ليس بعلم او يقين وهي من الكثرة بمكان
وكذا التهديدات البالغة والتحذيرات الهائلة فيها وفي القرآن في الفتوى بغير ما انزل الله وغير ذلك مما اشرنا الى بعضه في الفائدة
الاولى وايضا اجماع جميع المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا فيتكلم
عليه ويقال بعدم الحجية وايضا ما استندوا اليه مع عدم حجية العقول في الاحكام الشرعية غير دال ايضا عليه وايضا الاصل عدم حجية

والا ستثنى

وايضا العقل يمنع من الاتكال على مجرد الظن في الدماء والفروج والانساب والاموال وغيرها وايضا ظن الرجل
امر وحكم الله امر اخر وكونه هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل حتى يجعل هو اياه او عوضه شرعا وخرج من حجية ذلك ظن
المجتهد بالاجماع وايضا للضرورة اذ المسلمين اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند
ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل له ما هو الحري يكون ذلك حجة عليه والضرورة
قاضية بانه لو كان ظن فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل وايضا بقاء التكليف الى يوم القيمة بديهي وبديهي ايضا لعلهم
ايضا معلوم كما عرفت وقد استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل له ما هو اقرب لا يكلفه الله ازيد
من ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ليس عليكم في الدين من حرج وما ورد من انه تعالى
لا يكلف بما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثله فيما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل بحجية
قطعا وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة ولعله التي
فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تأمل واما كل ظن يكون فلا قطع على
خروجه بل ولا ظن ايضا مع انك عرفت حال الظن وعدم نفعه اصلا وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى
ينتهي الى القطعي لاستحالة الدور والتسلسل مع ان من لم يراع الشرائط ولم يستفرغ وسعه حين ما حصل له الظن يمكن ان يكون
بعد ما راعى واستفرغ يزول ذلك الظن عنه ويتبدل بخلافه ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له
القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما حصل له بدوا حجة له مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله او عدم كونه حكم الله

وان الظاهر انه ليس بحكم التقريب للادلة يقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في ساير العلوم والصنائع المحتاج اليها كذلك
لان ادل مع عدم الحجية في العلوم والصنايع بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق الاولى
كما لا يخفى وظهوره بهذا ايضا وايضا لو تم ما ذكره لزم حجية ظن كل عامي جاهل او امراة او صبي لاشتراك في الدليل
والمانع والظاهر انه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء وايضا قد عرفت من الفائدة الثامنة جواز التقليد وحجية عمومه
المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظره من ظن تقليد غيره بخلاف كل ظان لان الامر فيه بالعكس اذ
لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعي جميع ماله دخل في المتانة والمستفرغ وسعه في ذلك
اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع مطلقا كما هو الحال في العلوم والصنائع لكن ورد ما قررنا من وقوع
الانصاف وتخلية الكاملين وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل وفي كل امر في الامور ان المرجع قول المجتهد في
ذلك العلم وذلك الامر وتقليده لا لان كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلاف
فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن وما وافق العامة وما حكامهم قضاتهم اليه
اميل وما خالف السنة او المشتهر بين الاصحاب او رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد
الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات الى غير
ذلك مع ان اكثر احكامنا من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العذر في الجمع وانحاء الجمع وايضا هو مبنية
على الظنون فلابد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف وان الظن لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون

ظن

ظن ب... والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة وما ذكره من عدم حجية
سوى ظنون الآيات والاخبار فسيظهر لك حجية الاجماع والاستصحاب وغيرهما وما ذكر من عدم مدخلية شيء لعقد الظهور
فاسده من الفوائد السابقة وسيظهر لك ايضا وضع الكتاب لذكر ماله دخل بحيث لو لم يعرف ولم يراع لزم
تخريب في الفقه وما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الآية والاخبار لا يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد
خاصة الفائدة العاشرة قد عرفت ظنية سند الاخبار والنزاع في حجيته متحققة مشهور ويستدل للحجية بالاجماع
ومفهوم آية ان جاءكم وان باب العلم مسدود والتكليف باق والاجماع مع تقدير ثبوته بعنوان القطع انما يظهر منه
الحجية في الجملة لا ان اي خبر يكون بل الاجماع واقع على ان كل خبر يكون ليس بحجة والظاهر ان القدر الثابت منه حجية
اخبار الثقات لا غير وكذا مفهوم الآية واما الدليل الاخر فهو وان كان يثبت منه اعم من ذلك الا ان خاص الآية
والاجماع الذي ادعاه الشيخ في العدة يخصصه لظهور من ملاحظة الرجال وغيره اشتراط العدالة لكن لا بالنحو الذي فهمه
صاحب المدارك ومشاركوه من ان خبر غير العادل ليس بحجة اصلا ولا ينفعه الانجبار بعمل الاصحاب وغيره من ... في
المعروف من الاصحاب كما بيناه في التعليقة ومع ذلك في نفسه غلط لان مقتضى الآية جواز العمل بخبر غير العدل
بعد التثبت ومدار الشيعة في الاعصار والامصار كان على ذلك بالبديهة فان العدالة شرط العمل بالخبر من دون
حاجة الى التثبت لا مطلقا ثم العدالة التي هي شرط يكتفى فيها بالظنون كما اشرنا في الفائدة السادسة بل الظنون
الضعيفة ايضا مثل ان معلى بن الحكم هو الكرخي بقرينة رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لما ذكر في الرجال انه يروي عنه

واحد روى عن جماعة كثيرة واهل الرجال ما يتعرضون لذكر الكل وبالجملة المدار فيهما على الظنون سواء قلنا انهما من باب
الشهادة او من باب الخبر او الظنون الاجتهادية قال بكل قائل والاكتفاء فيهما بالظنون من جهة انه لو لم يكتف يلزم
سد باب التكليف وهذا بعينه وارد في جانب التثبت ايضا اذ عمل الشيعة باخبار غير العدول اضعاف عملهم باخبار
العدول فكيف يكتفى في الثاني بمجرد الظنون ولا يكتفى في جانب الاول مع ان المانع والمقتضى في الكل واحد والحاصل
واحد واى فرق بين اشتراط العدالة وغيره من الاحكام بل الخبر المنجبر بعمل الاصحاب اقوى من الصحيح من حيث هو
صحيح بمراتب شتى وبالقبول احرى وبناء الفقهاء في الاعصار والامصار كان كذلك الى زمان صاحب المدارك
ومما ذكر ظهر كون الموثق حجة مع الاطراد لحصول التثبت الظني من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره الشيخ ره
يظهر منه ان مراده العدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من الآية ما ينافي ذلك
لان الظاهر من الفاسق بحسب العرف هو بالجوارح لا العقيدة ايضا كما حققنا في التعليقة مع ان التثبت حاصل من
كلامهم واما الحسن فكثير منه يكون حجة وهو الذي يظهر منه التثبت الظني وكذلك القوى وهو باب التثبت الظني يظهر
من التعليقة وهي كثيرة من اراد فليرجع اليها فنذكر اجمالا وهذه الطريقة طريقة المجتهدين من القدماء والمتأخرين
سوى قليل منهم كما اشرنا في التعليقة الفائدة الحادي عشر قد عرفت ان الحجة منحصرا في غير العبادات رجحانه لحصل
العرف واللغة فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوي والعرفي اصلا ولا من الفقه مطلق لكن بعض العلماء يقرؤون العلوم الغريبة
ويميزون ما بين المجاز والحقيقة وما بين مدلول لغة العرب وما بين غير مدلوله لاجل فهم الآية والحديث واستنباط الحكم منهما

الا انهم كثيرا

الا انهم كثيرا ما يفهمون ما يطابق ما رسخ في قلوبهم من فتاوى الفقهاء فيفهمون من صيغة الامر تارة الوجوب واخرى
الاستحباب واخرى الاذن وكذا النهي ومن العام الخاص ومن الخاص العام ومن الخطاب الى شخص خاص الجميع مع ان
الفعل والاثنين ليستا موضوعتين الا للمخاطب واحد ومن الحكم للرجل الحكم للمرأة وبالعكس وكذا من غير قرينة في متنها
ولا من آية ولا من حديث اخر والحاصل ان ديدنهم تطبيق الحديث على ما رسخ في ذهنهم لا التطبيق فهمهم على
الحديث ومع ذلك ربما يتفطنون فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص او الخروج عنه وانهم يعملون بالقياس
فيفترون بخلاف فتواهم ولا يتفطنون انهم في اكثر المسائل يقلدونهم ويفهمون الحديث على طبق فتواهم
وان اتفق فنادرا يتفطنوا وما تفطن واحد ولو اعترض عليهم لقالوا هكذا هناك نفهم لكن لا انفهم منها مع ان
من لم يتتبع ديدنهم يعترض عليهم بعين ما اعترضوا على الفقهاء وهم ليستاذون من اعتراضهم وينسبونهم
الى القصور ولا يتفطنون ان ذلك بعينه حال الفقهاء بالنسبة اليهم ولا يجوزون البلوغ الى رتبتهم فربما
كانوا يتفطنون بالمتشابه ونحن جربنا حالنا في حال القصور واوايل السن وحالنا الآن وان كنا بعد في
القصور لكن وجدنا بعض ان القطع ان الذي كنا نفهم سابقا كان فاسدا قطعا بل وما كنا عالما لو كنا
على تلك الحال وكان فتوينا يؤثر وينتشر فسأل الله الهداية والعصمة عن الغواية بمحمد وآله والحاصل
ان الواجب على المجتهد ان لا يخرج عن متون النصوص اصلا ورأسا الا بدليل شرعي ويعرف ذلك الدليل كي
لا يكون مقلدا غافلا ويجتهد اذ قد عرفت ان المعتبر هو ظن المجتهد وعرفت ايضا ان الذي يحكم بالحق

ونعرف انه حق وانه من اهل الجنة بهولا الثلثة الآخر وايضا ربما يكون الذي يفهمه بسبب ما سنح في ذهنه
مبنيا على قاعدة ليست بحجة عنده اذ الخطا غير مامون على الظنون وكل مجتهد مكلف بما ادى اليه ظنه بعد
استفراغ وسعه على النحو الذي ذكرنا وظهر دليله ايضا والدليل الذي يخرج بسببه عن النص بان يتعدى عنه او
يحمل على خلاف ظاهره لا بملاحظة نقل هو الاجماع غالبا بسيطا كان او مركبا فلا بد من ملاحظة دليل الاجماع
وتحققه وسنبينها ان شاء الله وربما يخرج بحكم العقل مثلا اذا ورد في امراة اشتبه دم حيضها بالعذرة ان
خرج القطنة مطوقة فهو عذرة الخ نجزم ان هذا حالة جميع النساء لان خلقتهن واحدة لا خصوصية فيه لامراة
وربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط وهو مثل القياس الا ان العلة المستنبطة فيه يقينية بناء على القاعدة المسلمة
عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليين وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة والتنقيح لا يحصل الا بدليل يقيني
شرعي فينحصر دليله في الاجماع والعقل ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلالية اسم تنقيح المناط بالمرة
لان الحجة في الحقيقة هو تنقيح المناط بعنوان اليقين وهو منحصر فيما ذكر وانما قلنا بعنوان اليقين لان الظني ان كان
غير النص فهو بعينه القياس الحرام وان كان النص فهو القياس المنصوص العلة وفي حجيته خلاف قيل بعدم الحجية
مطلقا وقيل بالحجية مطلقا وهو المشهور المعروف في كتب الاستدلال وقيل ان دل دليل من الخارج على عدم مدخلية
خصوص المادة فهو حجة والا فلا وظاهر اكثرها الفهم العرفي من دون تامل منهم الا ترى انه اذا قال الطبيب لواحد لا تاكل
هذا لانه حامض او حلو يعلم بلا تامل ان الطبيب منعه عن اكل كل حامض او حلو وكذا جميع استعمالاتهم فيكون العموم مدلول

اللفظ عرفا وقد مر ان الشارع يتكلم بعنوان العرف ويخاطب على طريقتهم وقوانينهم وما يخرج بسببه القياس الذي بمنزلة
عن عرض مثل اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وهذا كسابقه وان كان ما يخرج عن النص
بملاحظة النص الا انه بعنوان القاعدة ومما يوجب التعدي عن مقتضى النص ايضا القياس بطريق اولى
والشهرة بحجية على حجيته نعم نزاعهم في طريقها والحق انه الدلالة الالتزامية فلو لم يصل الى هذا الحد
لا يكون حجة ولذا ورد في بعض الاخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل فقيس عليها سائر هذا وربما يكون
الدلالة بقرينة ومما يوجب التعدي ايضا القاعدة المسلمة عندهم لكون البينة على المدعي واليمين على المنكر
وان النكول موجب للحكم ومما يوجب التعدي ايضا اتحاد طريق المسئلتين مثل الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا
بها بسبب تحريم المعتدة بالعدة الرجعية بالزنا بها بالنص على انها بحكم الزوجة فهو اولى فان الظاهر
من الفقهاء انه ليس بقياس اصلا وان المنشا الفهم العرفي وهو كذلك بعد وجود ذلك النص ولا خلاف
ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية سيما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة معنا فان الاستقراء
في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الاحكام ومما يوجب التعدي ايضا عموم المنزلة مثل ان التيمم بمنزلة
الطهارة المائية ومما يوجب ذلك ايضا عموم المشابهة كما في التشبيهات والاستعارات الظاهر ان المشابهة هي المشابهة
في الحكم الشرعي وان الغرض ان يفهم الراوي ذلك هذا اذا كان بجميع وجه الشبه على حد سواء في الظهور والخفاء في
الذهن او القدر الذي يكون كذلك مثل الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر واطلاق الخمر على النبيذ وغير ذلك

وهذا ايضا منشأ الفهم العرفي وهو ما يوجب التعدي عموم البدلية مثل حكمهم في التيمم بوجوب تقديم مسح اليمين على
اليسار لانه بدل وغير ذلك والمنشأ في هذا ايضا الفهم العرفي الفائدة الثانية عشر قد عرفت انه اذا ورد
حكم لشخص يفهم منه الشمول للجميع لكن لا لكل مكلف بل المكلف الذي يكون من صنف ذلك الشخص الا ان يكون
متصفا بالوصف الذي وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم ذلك الشخص او وقع الاجماع على عدم الاتحاد مثل ان
يكون حاضرا او وقع النزاع في المسافر او المختار او وقع الاجماع في مخالفة المضطر له وهكذا سائر الاوصاف وذلك قد
عرفت ان دليل التعدي ومستنده الاجماع وهو غير متحقق في محل النزاع ولذلك لا يفهم العموم بالنسبة الى محل
النزاع وهذا دليل على ان فهم التعدي انما هو من الاجماع وكونه قطعيا واما اذا خوطب جماعة مثل يا ايها الناس
افعلوا ففيه النزاع المشهور في انه هل يعم غير المشافهين من الموجودين والمعدومين والشيعة باجمعهم على عدم العموم
اللغوي وذلك لان هذه الصيغة موضوعة للمشافهين كانت واسم وافعل وفعلا وفعلي وغير ذلك
ولا شك في كون الكل حقيقة في الحاضرين والاستعمال في الغائبين او المعدومين منها مجاز قطعا متوقف على القرينة
ولا قرينة اذا الكلام فيه ومجرد الاشتراك في التكليف لا يكون قرينة على تعميم الخطاب والارادة الا ترى انا لا
نقول لواحد افعل ولجماعة افعلوا ولا شك في انا نتكلم الا مع الحاضرين ولم نرد الا اياهم والخطاب بالنسبة اليهم
ونحن مع انا نحكم من الخارج باشتراك من لا نراهم معهم في الذي نقول لهم فعلوه ونقطع ان الائمة عليهم السلام ايضا
حين ما كانوا يقولون لرجل افعل كذا وللمراة افعلي كذا وللحاضرين افعلوا كذا ما كانوا يريدون الا من يدركهم وكان مكالمتهم

مثل مكالمتنا

مثل مكالمتنا وجوز بعض الخطاب الى المعدوم ومال بعضهم الى هذا المذهب مستدلا بجواز ان يقول افعلوا
ويريد الحاضرين والغائبين وفيه انهم ان ارادوا الجواز بعنوان الحقيقة فلا شك في فساده لما عرفت وان
ارادوا بعنوان المجاز فلا نزاع في صحته بل ولا في صحة استعماله في المعدومين خاصة ايضا ولم يقل احد بعدم
صحة هذا اذا كانت قرينة لا بغير قرينة لان الاصل في الالفاظ ان تحمل على الحقيقة ان لم يكن قرينة صارفة ومحل
النزاع هو ما ليس فيه قرينة بل محل النزاع ليس الا الخطاب مع المعدوم وما ذكرت ليس بخطاب قطعا بل غيبة او خطاب
وغيبة ومن نازع في الغيبة كيف يتصور النزاع فيها ثم اعلم انه نقل بعض اعاظم الفحول في المعقول والمنقول قال
النزاع هيهنا لا ثمرة فيه بعد ان علم الاجماع على الاشتراك في التكاليف وذلك لان فيه ثمرتين عظيمتين وبيان
الفقهاء المتبحرين الاولى ما ذكره في المعالم في الدليل الرابع الذي اتى به لحجية اخبار الآحاد من ان المدار في
فهم القرآن على الظنون الاجتهادية كالحديث وذلك لان الخطاب لو كان معنا لكان الحكم بالنسبة الينا في ارادة
ما نفهمه واما هو الاصطلاح بيننا وبين الشارع بلا تأمل لقبح الخطاب بما لا نفهمه واما اذا كان مع غيرنا فلا شك في
انه يريد منه من هذا الخطاب هو الذي يفهمه هو لا الذي يفهمه المعاصرون فمع هذا التبدل بعدنا في اصطلاح مفهوم
المراد فحيث لا يحصل لنا العلم نتحرى ونعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو اقرب الى ظننا كما ذكرناه في الفائدة الرابعة
والثمرة الثانية هي ما ذكرنا الآن من ان المشهور ان يكون غير المخاطب من صنف المخاطب لان الاجماع اذا كان دليلا لا
يكون دليلا في محل النزاع مثلا اذا استدل الموجب لصلاة الجمعة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة الآية

يجيبون بان الخطاب مع المشافهين والمشافهون كانوا يصلون مع الرسول او من نصبه والنزاع في وجوب الجمعة
وان كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من قبل الشارع له يكونون مشاركين مع المشافهين الى يوم القيمة بقدر
الثابت من الاجماع هو هذا القدر خاصة لان غيره محل النزاع واما اذا كان الخطاب شاملا لغيرهم الى يوم القيمة فلا شك
في الشمول لهم من غير تقييد بوجوب المنصوب لاطلاق الآية ثم انك عرفت ان الحكم اذا ورد للرجل فيفهم اشتراك
المرأة معه فيه واذا ورد للمرأة يفهم اشتراك الرجل معها لكن هذا الفهم ايضا في الموضع الاجماعي لما عرفت من ان
المنشأ للفهم هو الاجماع واما الموضع الخلافي فذهب بعض المتأخرين الى اختصاص حكم كل بنفسه للاصل وربما مال
اخوالي ان الاصل الاشتراك الى ان يثبت الاختصاص وربما كان بناؤه على ان الاجماع وقع كذلك اولان من
الاستقراء وتتبع تضاعيف الاحكام يظهر ذلك او لما روي عن الرسول صلعم انه قال حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لكن
الثبوت من هذه الامور يحتاج الى التأمل في ان الاجماع هل وقع كذلك ولا بد من التأمل في ان الاستقراء اي شيء
يفيد والتأمل في الخبر بحسب السند والدلالة بان المراد لعل الجماعة التي من صنفه اي جماعة ذلك الصنف الا انه قال
لم يقل على جميع الامة بل قال الجماعة وهو لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما واضح على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج
ما لا يحصى كثرة هذا مع ان في السند ما لا يخفى الفائدة الثالثة عشر قد عرفت عدم جواز التعدي عن مدلول اللفظ
الحديث وتوهم بعض ان الامر حقيقة في الطلب والفقهاء يخرجون حيث يحملونه على الوجوب وكذا النهي محتجا بعدم تبادر
غير الطلب منها لان المنع عن الترك في الاول ومن الفعل في الثاني لا يتبادر الى الذهن اصلا وفيه انه ان اراد ان

مفهوم

مفهوم المنع منها فهو لكن المفهوم ليس جزء مفهومها بل المصداق فان المتبادر طلب خاص اي بعنوان عدم الرضا
فيها وبالجملة هو جزء عقلي يعرفه العقل في ظرف التحليل والا ففي الواقع ليس الا طبيعة واحدة كما هو الحال في الانواع
اذ اسمع لفظ الفرس لا يتبادر الى الذهن سوى صورة واحدة بسيطة تتحلل في ظرف العقل الى اجزاء كثيرة كل جزء
مصداق مفهوم مثل الجوهرية والقبول للابعاد وكذا ما لك المفاهيم فلا يخطر بالبال والمتبادر من الصيغتين طلب
بعنوان عدم الرضا بالفعل او الترك بل المتبادر في الدعاء والالتماس ايضا كذلك الا انه لا يجب امتثالها
عرفا وعند العقلاء لعدم كونها على سبيل العلو فلا يذم تاركها بخلاف الامر والنهي فانهما مفيدان له حقيقة لغة
وعرفا ولذا يذم تاركهما الا ان الوجوب شرعي او الذم والعصيان شرعي والا فهما حقيقتان في القدر المشترك
الامر والدعاء والالتماس فظرف وادعاء كون الوجوب شرعيا او الذم شرعيا او كونهما حقيقة في القدر المشترك
المزبور فيه تأمل ان صاحب المعالم ذكر ان الامر في اخبار الائمة قد كثر استعماله في الندب بحيث ارتفع الوثوق
الحمل على الوجوب وفيه نظر لان الاصل البقاء على المعنى اللغوي حتى يثبت خلافه ومجرد كثرة الاستعمال لا يثبت خلافه
مع انه في بحث الحقيقة الشرعية رجح عدم الثبوت وكون الالفاظ ثابتة على المعنى اللغوي لاصالة عدم النقل مع ان
استعمالها في كلام الشارع في المعاني الشرعية اكثر منه في المعاني اللغوية بمراتب وايضا رجح في بحث العموم كون
الالفاظ باقية على العموم ظاهرة فيه مع ان استعمالها في الخصوص الى حد اشتهر انه ما من عام الا وقد خص ومسلم فيما
عنده وايضا اكثر اللغة مجازات واكثر استعمال مجازات بل الحقايق في جنبها قليل وايضا لو تم ما ذكره لارتفع الوثوق

باخبارنا اذ قلما يوجد حديث لا يكون محمولا على خلاف ظاهره من التخصيص والتقييد وغيرهما وايضا نفس المستحبات
في غاية الكثرة والواجبات في جنبها في غاية القلة والرواة كثيرون غاية الكثرة والمعصومون ايضا كثيرون ع
فلو كثر الاستعمال خلافه بالنسبة الى كل واحد من الرواة وقع قليل فيتحقق الكثرة مع انه ورد عن الصادق ع انه قال
اذا امرتكم بشيء فافعلوا والقرينة واضحة على ان المراد الوجوب ومعظم المستحبات انما ورد عنهم ع ثم ان صاحب الذخيرة
تبعه في ذلك الا انه في المواضع التي حكم المشهور بالوجوب يقول بالوجوب معللا بانهم فهموا الوجوب وفيه ان
كل الشيعة قالوا يكون الامر للوجوب في كلام الائمة ع ايضا فهم تفهمون كذلك البتة وفهمهم وحكمهم من غير الحجة
وانت متامل فيه فكيف اذا حكم المشهور منهم الحكم بالوجوب بسبب انهم فهموا واعلم ايضا ان القول بان ايجاب
ذي المقدمة ايجاب للمقدمة ايضا مطلقا كما هو المشهور او اذا كان شرطا كما قال بعض او سببا كما قال بعض خروجا
عن مدلول النص وتعدية من غير دليل لعدم كونه مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لعدم اللزوم عقلا او عرفا وما استدل
على اللزوم مدخول غير تام نعم في الموضع الذي يكون قرينة فالامر يجب بمقتضاه القرينة والكلام في ان الامر
بالشيء هل يستلزم النهي عن الضد الخاص مثل ما ذكر وربما يتوهم متوهم بان القائل بوجوب المقدمة يقول بالعقاب
على تركها على حدة وليس كذلك لانهم صرحوا بان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة نعم الثمرة يتحقق في ان المقدمة
لا يمكن ان تصير منهيا عنها وان من نذر فعل واجب متعددا يكون آتيا بالمنذور بواسطة المقدمة ايضا وغير ذلك
الفائدة الرابعة عشر اذا وقع النهي عن شيء فهل يقتضي فساد ذلك الشيء فيكون النهي دالا التزاما على الفساد ام لا فيكون

فاذا

خارجا عن المدلول والحكم به تعديا عن المدلول قيل نعم وقيل لا وقيل نعم في العبادات دون المعاملات وهو المشهور
والفساد في المعاملات عبارة عن عدم ترتب اثر شرعي اصلا وفي العبادات عدم موافقة الامر او عدم اسقاط القضاء
او غير ذلك فلنتكلم اولا في العبادات فنقول العبادة الواجبة لا يكون الا مأمورا بها فاذا ورد النهي فاما ان يكون
بين المأمور به والمنهي عنه تساو او تباين او عموم مطلق او من وجه والاول لا بد فيه من الجمع والتاويل الى
الممكن والا فطرح احدهما كما سيجيء في تعارض الاخبار والثاني لا غبار عليه والثالث يجمع بينهما بتخصيص العام
لان حمل العام والخاص المتنافي الظاهر وقال بعض الاصوليين بجواز اجتماع الامر والنهي فيه كما في العام من وجه
وفيه نظر لان اهل العرف لا يفهمون من ذلك سوى التخصيص مثلا اذا قال المولى لعبده اكرم عالما ولا تكرم زيدا
لا يفهم منه الا انه يريد اكرام عالم من العلماء سوى زيد لا انه يريد اكرام زيد ايضا من حيث انه عالم وعدم كونه
من حيث الخصوصية وهذا واضح على من تتبع استعمالات اهل العرف وطريقة الفقهاء مثل اقرء سورة بعد الحمد ولا تقرء
السجدة وصم ولا تصم العيد الى غير ذلك وقد عرفت ان طريقة خطاباته طريقة اهل العرف ولا يريد منهم سوى
ما يفهمون وان قلنا بان الاجتماع فيه غير مستحيل عقلا فتامل واما العموم من وجه ففيه النزاع المشهور بين الشيعة
والاشاعرة فان الاشاعرة يقولون بجواز الاجتماع فيكون العمومان باقيين على حالهما من غير تخصيص ولا تعارض بينهما
فيكون الآتي بما فيه التصادق ممتثلا وعاصيا معا والشيعة يقولون بعدم جواز الاجتماع فيكون ما فيه التصادق
العمومين بحسب ظاهر اللفظ خارجا من احد العمومين قطعا ويكون بينهما التعارض من وجه بحيث يكون احدهما مخصصا

للآخر فان كان احدهما اقوى من الآخر بحسب الدلالة او غيرها تعين ان يكون هو المخصص للآخر والا فيرجع فيه الى الاصول
والقواعد ولما كان في المثال الذي مثلوا به وهو الصلوة في الدار المغصوبة طرف النهي اقوى من حيث الدلالة ومن وجوه اخر
الى رجحانه ايضا وهو ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة التي يتحقق بالطرف الآخر اختاروا الحرمة وجعلوا الدال
عليها هو المخصص للآخر وان كان بعض المتأخرين اختار الصحة وعدم الحرمة وجعل الامر بالعكس مع ان الظاهر من المسلمين
كون الحرمة مجمعا عليها عندهم وجمع من محققي المتأخرين اختاروا مذهب الاشاعرة ويدعون معلومية بعدم استحالة
الاجتماع ويقولون ان المستحيل اجتماع المطلوب من جميع الوجوه والمبغوض كذلك اما المحبوب والمبغوض من وجه فلا
والحق ما ذهب اليه الشيعة فان الامر المبعد من الله تعالى كيف يصير مقربا اليه حين ما هو مبعد والموجب لدخول النار
كيف يصير موجبا للثواب بل المقرب الى العقاب مبعد من الثواب والمقرب الى الثواب مبعد عن العقاب
فكيف يجدي تعدد الجهة وايضا اذا اراد المصلي ان يركع في المغصوب كيف يقول تعالى له لا تركع البتة ولو ركعت
لعاقبتك ويهدد ويخوف على الفعل ومع ذلك يقول له اركع هذا الركوع او غيره ايهما شئت وان تركت لعاقبتك
ويهدد ويحذر عن الترك كيف يتأتى العاقل ان ينسب ذلك الى الحكمة تعالى فضلا ان ينسب مثل ذلك بالنسبة
الى كل واحد واحد من حركات الصلوة وسكناتها بل والى كل واحد واحد من اجزائها جميع ما تصادق فيه من الكون
فان ذلك مما لا يرضى عاقل ان ينسبه الى عاقل فضلا من ان يكون حكيما فكيف ينسبه اليه تعالى وقال بعض الاعاظم
لو قلنا بان متعلق التكليف هو الطبيعة فلا اشكال في جواز الاجتماع ولو قلنا بانه الافراد فلا اشكال في عدم الجواز وفيه نظر

لان الكلام

لان الكلام انما هو فيما اختاره المكلف واتى به للامتثال والنزاع في صحته كونه طاعة وعصيانا معا ولا شك
في انه الجزئي الحقيقي والشخص الواحد الخارجي لا تركب فيه من الطبيعتين تركيبا خارجيا بل الموجود في الخارج
ليس الا الشخص الواحد البسيط الذي هو بعينه غصب وهو بعينه جزء الصلوة لان الطبيعتين في الخارج وجود
كل منهما فيه عين وجود الآخر وعين وجود الفرد والشخص البسيط اذا كان مبعدا عن الله فكيف يكون مقربا اليه
تعالى مع ان قصد القربة اليه شرط في العبادة وفاقا من الخصم بل بالاجماع والآية والاخبار فكيف يمكن قصد
التقرب بفعل يكون هو بعينه وشخصه مبعدا عن الله تعالى بل لو قلنا بتركيب الشخص في الخارج من المقرب
والمبعد فكيف يمكن ان يكون مقربا اليه حال كونه مبعدا عنه وايضا الاطاعة هو الاتيان بما امر به والعصيان
هو الاتيان بما نهي عنه والاتيان ايجاد الشيء في الخارج وقد عرفت ان الذي يوجده المكلف في الخارج ليس
الا الشخص الواحد البسيط فيلزم ان يكون هو بعينه مامورا به لان الاطاعة لا يتحقق الا بالموجود والموجود ليس
الا هو وهو ايضا منهي عنه لان العصيان لا يتحقق الا بالموجود ومجرد الاتصاف بوصفين متمايزين في الذهن دون
الخارج كيف ينفع وينفع لو كان ينفع ايضا مع تقدير كون متعلق التكليف هو الفرد لعدم تعقل فرق اصلا
وايضا فلا شك في ان هذا الشخص من القيام مثلا تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون غصبا فيكون حراما لان
كل شخص من الغصب حرام عقلا واجماعا ومستفادة من النصوص لغة وعرفا ولان احكام الغصب يترتب على
اشخاص الغصب بتفاوتها كما في مثل الضمان واشتغال الذمة باجرة المثل واعلى القيم واعلى الاجر

ولا شك في ان ذلك الشخص من القيام جزء الصلاة وركن منها ايضا والفرض متعلق الوجوب والحرمة وغيرها
هو نفس افعال المكلفين وليس الموجود ثمة افعال احدها فعل المكلف وثانيها ركن الصلاة وثالثها الغصب بل الموجود
ليس الا شخصا واحدا من فعله الذي هو غصب بعينه وهو ركن الصلاة ومما يؤيد ما ذكرنا انهم يجيزون الاجتماع في
العام والخاص المطلقين بلا تامل مع ان اختلاف الجهتين يتحقق فيه ايضا والذي اوقع الاشاعرة في الوهم انهم ربما
يتوهمون ان الشيء لا لانه مطلوب بل لانه وسيلة الى مصلحة هي المطلوبة ويرى انه يتاتى تلك المصلحة بذلك المامور به وان كان
منهيا عنه والحاصل ان الذي وجوبه توسلي لا مانع من ان يجتمع مع النهي بعد ما علمنا ان المصلحة يتحقق به مطلقا الا انه
مع الطريقة المحرمة يكون حراما ايضا مثل انقاذ الغريق واطفاء الحريق يحقق تلك المصلحة قطعا والاجب ان يغرق او
يحرق تارة اخرى ثم ينقذ او يطفى بعد ذلك بالنحو المشروع وان فعل يكون معاقبا قطعا وكذا الواجبات الكفائية
التي هي من الصناعات مثل الزراعة والتجارة وسائر الصناعات فان القربة لا تشترط فيها وان فعلها بقصد الثواب وان فعلها بقصد
حرام فلا يعاقب بفعلها لا انه لا يقال لاي شيء ما اتيت به بخلاف العبادات بل يعاقب ويقال لما قصدت بهذا القصد الحرام
والفقهاء صرحوا في قطع طريق الحج بان الوجوب التوسلي يجتمع مع الحرام ومن هذا القبيل غسل الثوب والبدن او الظروف
عن النجاسة بالماء المغصوب او بغيره من النصب او غير ذلك من الوجوه المحرمة ومن هذا القبيل امر المولى عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاطه فيه بل ولو نهاه عن الخياطة في ذلك المكان ايضا كما لا يخفى على المتامل وحيث
عرفت ان الامر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادة يقتضي الفساد اذا تعلق بنفسها او بجزئها او شرطها لعدم الدخول في

الامر

المامور به فلا يكون عبادة واما العبادات المكروهة فليس فيها المانع الذي ذكرناه وذلك لان احد فردي
الواجب المخير ربما يكون مرجوحا بالنسبة الى الآخر كالقصر في المواطن الاربعة والظهر في يوم الجمعة مع الحضور وغير
ذلك ولا مانع من ان يصل المرجوحية الى حد يستاهل اطلاق اسم الكراهة عليه والمرجوحية بالقياس الى الغير يجتمع
مع الرجحان في نفسه بان يكون الشيء راجحا في نفسه الا انه مرجوح بالنسبة الى الغير ومحال التمكن من ذلك الغير فان الرجحان
حقيقي والمرجوحية اضافية وعدم التضاد بينهما بين فلا داعي الى ارتكاب التعسفات فان هذه الشبهة نشات الا
من توهم تضاد الاحكام فكما لم يكن تضاد بين الوجوب بنفسه والاستحباب لغيره بلا شك ولا شبهة كغسل الجنابة
على المشهور فانه مستحب لنفسه وواجب لغيره وواجب لنفسه مستحب لغيره اذا كان للصلاة والطواف المندوبين على القول
بوجوبه لنفسه او يكون منذورا كذا لا يكون تضاد بينه وبين الكراهة للغير لعدم تعقل فرق وشهادة الوجدان بعدم
التضاد فيها ايضا كصلاة الصائم وقت الافطار مع منازعة النفس او انتظار الرفقة والفقهاء ذكروا المكروه للغير
كثيرا او ثبت من الاخبار اكثر مثل الاتزار فوق القميص للصلاة واشتمال الصماء وغير ذلك مع ان جواز تحققه
بديهي فيكون ذلك لرفع الشبهة بلا شبهة وبالجملة المكروه هو الراجح الترك الجائز الفعل سواء كان رجحان تركه
مطلقا او لذاته او بالقياس الى بدله وفرد اخر ولا شك في ان المرجوحية بالقياس الى الغير لا تضاد الرجحان النفسي
وان كان في المستحب لا يقال لعل الصلاة في الدار المغصوبة يكون كذلك لانا نقول قيام الصلاة مثلا تصرف في ملك الغير
من دون اذنه فيكون بنفسه غصبا والغصب حرام بنفسه كالقتل والزنا واشباههما مع ان الحرام اضافي والقياس الى

الغير ليس معناه الا انه حرام في صورة كذا وبالفم كذا وامثال ذلك كما لا يخفى بخلاف الرجوع الاضافي الراجع
الى الغير وبالنسبة الى الغير وفي حسب الغير ولعله فيما ذكرنا نظر من قال بان الحرمة ترجع الى ذات الفعل بخلاف الكراهة
فانها ترجع الى الخارج عنه فتامل فيه فان قلت الجمع بين هذين التكليفين غير ممكن قلت لا ضرر في ذلك اصلا
لمكان تجويز الترك كيف والمستحبات من الكثرة بحيث لا يمكننا الجمع بين عشر معشارها ومع ذلك يكون الكل مستحبا لو اتينا
باي واحد منها يكون الباقي راجحا وان كان الذي تركناه وعدنا منه يكون اولى وارجح بمراتب شتى بل وان كان
وجميع ما هو الحق من الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد وما ذكرنا هو الجواب عن الصلوة في الاوقات المكروهة
ايضا لو سلم الكراهة لان الاحكام صدرت على ما هو مقتضى العادة وفارق من العادة ان لا يصلي احد جميع اوقات
امكان الصلوة والا لاعتزه بجميع ذا من جواب الان استحباب الصلوة مستوعب لجميع اوقات امكان فعلها ويمكن ان
يقال لعل ان القاعدة ان الكل مرجوحية تحققت في فرد باعتبار خصوصية اوجبت نقصا في قدر الرجحان الذي
يكون للنفس طبيعة عبادة يستاهل اطلاق اسم الكراهة عليه فتامل الفائدة الخامسة عشر في النهي في المعاملات اعلم ان
الصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها من جهتها اي اثر يكون والصحة حكم شرعي يتوقف ثبوتها على دليل شرعي
فلو لم يكن دليل لم يحكم بصحتها فعدم الصحة لا يحتاج الى دليل بل يكفي عدم الدليل واما اذا ورد النهي عن معاملة خاصة وكان
هناك دليل يقتضي الصحة بعمومه فالمشهور انه لا يقتضي عدم الصحة لان المقتضي للصحة موجود والمانع عنها مفقود لعدم
التنافي بين الحرمة والصحة كمن وطئ زوجته حال حيض فانه يلزمه المهر كملا والعدة وصحة النسب وقيل باقتضائه الفساد

لان اهل

لان اهل العرف يفهمون كذلك ولما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه
ثم رضي مولاه معللا بان ذلك لانه لم يعص الله بل عصى سيده ولان الفقهاء في الاعصار والامصار كانوا يستدلون
بالنهي على الفساد وفيه انه كثيرا ما يصرحون بان النهي هنا لا يدل على الفساد فربما توهم التناقض في كلامهم ليس
كذلك لان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحة منحصرا في مثل احل الله
البيع واوفوا بالعقود واوفوا بالعهد وتجارة عن تراض وذلك لان احل الله البيع لا يقتضي صحة البيع الذي
ليس بحلال بل مقتضاه صحة البيع الذي لم يرد النهي بحرمته لان الحلال والحرام متضادان قطعا والحلية تدل
على الصحة بالالتزام وذلك لان مقتضى العقد البيع ومعناه نقل المبيع الى المشتري بازاء نقل الثمن الى البائع وكانوا
يعاملون كذلك وواضع الصيغة هو العرف فالله تعالى امضاه بقوله تعالى احل الله البيع وكذلك اوفوا بالعقود مقتضاه
صحة عقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به لكونه تعالى يعاقب بفعله فكيف يعاقب بترك الوفاء به
فالظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي بين هذين فتامل وكذا الكلام في اوفوا بالعهد والا تجارة عن تراض
فقد يستثنى من اكل الاموال المنهي عنه فمعناه ان هذا ليس بحرام فهو نقيض صريح لقوله حرام والاصل الا المنهي عنه [?]
ليس له مقتضي للصحة فلا يمكن الحكم بالصحة وقد عرفت ان عدم المقتضي كاف لعدم الصحة مضافا الى اصالة بقاء
حكم السابق ولو كان له مقتضي للصحة غير امثال ما ذكر لم يكن النهي مانعا من الصحة نعم هو مناف لخصوص المقتضيات لا
لنفس الصحة والمقتضي الاخر لا يكون مثل هذه وان اقتضائه للفساد فيما هو في هذه الصورة لا مطلقا وانه لا يقتضي الفساد

٢٣

واقصاها بل غايته عدم حكمه بالصحة والفساد والحكم بالفساد ظاهرا لاختصاص بالمعاملة السابقة بخلاف العبادات فانه يقتضى الفساد
دائما وقوعا لاستحالة الاجتماع ومنافاته لنفس الصحة هناك هذا مع انه ربما يظهر من النهى في خصوص مقام انه ترتب عليه
الصحة لكن هذا بمعونة القرينة واما الرواية فلا تدل على المطلوب اصلا لان حمل العصيان فيه على خلاف الظاهر الا لخصوصية
وعدم معلوميتها والا فلا شك في ان عصيان السيد عصيان الله تعالى بل الامر بالعكس بانه عصى السيد ولم يعص
لان العصيان معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع عن السيد الا تزويج العبد بغير اذن السيد والمفروض انه
لم يقع نهى من السيد نعم هو عصى الله في هذا العقد لان الله امره بعدم التصرف بغير اذن السيد والحق بعدم صحة عقده
الفضولي ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان الحرمة تقتضى صحة هذا العقد
كالفضولي مع انك قد عرفت ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضى الصحة فالمراد من قوله
لم يعص الله ان فعل العبد موافق لقول الله الذي يقتضى صحته غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد ولو كان السيد
هو المعقود عليه ووقع العقد عليه بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد مع عبده لاتحاد
دليل الصحة ومقتضاه فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهى الفساد في المعاملات كما عليه المعظم واما انهم يعرفون
انهم كثيرا من المواضع لا يفهمون بل ربما يفهمون منه الصحة ففي الموضع الذي يفهمون يسبق الاشارة الى منشأه وانهم
يسمون الفقهاء ويقولون في النهى النبي صلعم ... ما يتوهم بعض العلماء الفاضل السادس عشر اذا
ورود الامر في مقام الحظر فالمتبادر منه نفى الحظر لا غير وكذا في مقام توهم الحظر والنهى ايضا كذلك اذا ورد في مقام

الامر

الوجوب او توهم الوجوب فالمتبادر منه نفى الوجوب وايضا الامر بالشيء مع شرط عدم خبر جابر عن الله تعالى
وما ورد في ابراهيم فانه من باب البداء الذي يقول به الشيعة اى ظهر على ابراهيم مع انه مأمور بذبح اسمعيل ثم
بدا لله تعالى في ذلك اى ظهر من الله عدم ارادته ذلك من قبيل الذي بدا له في امر والا فالبداء الحقيقي محال
عند الشيعة ايضا كالعامة والبداء الذي يقولون به من يمحو الله ما يشاء ويثبت ثم اعلم ان زيادة وقت الواجب من
مقدار ادائه وهو الواجب الموسع لا اشكال فيه لان عدم العقاب في ترك الواجب في جزء من اجزاء الوقت لا يستلزم عدمه
في تركه كلا ان مكان الفعل اذا كان موسعا كمعرفة الموقوف لا يصدق على ترك الوقوف في جزء من اجزائه انه
ترك الوقوف فيها الا ان يكون ترك نفس الوقوف مع ان الواجب هو الذي يكون العقاب على تركه في
الجملة وهذا القدر كاف لخروج من ليس منهم ولا شك ان الواجب ليس منحصرا في المعين والفوري بل ليس منحصرا في
الحقيقي كما هو مقتضى شبهتكم لان ترك الكلي انما هو بترك جميع افراده دون بعضها ولذا يكون النهى مفيدا للفور
والتكرار دون الامر ... وصرح في المقام بوحدة المطلوب وعدم الفورية فتأمل وما ذكر ظهر انه لا اشكال في الواجب
التخييري ايضا لان الواجب وان كان عند الشيعة هو خصوص كل واحد منها كما هو مقتضى الادلة الا انه يكفى العقاب
في الجملة ولا شاهد عرفة يؤتونه الى وجوبهما ويرجعونه الى الواجب العينى ويلزمهم انكار التخييرى حقيقة وذلك ان
الشيعة يسقط الوجوب عن الآخر بفعل احدهما كالواجب الكفائى وان كان في الكفائى يكون العقاب على الكل
عند الترك ثم اعلم ان الواجب قد يكون لنفسه كالصلاة وقد يكون لغيره كالوضوء وقد يكون لهما كالايمان

٢٧

والواجب لغيره اعم من ان يكون شرطاً خارجاً او جزءً كالحمد للصلوة والواجب لنفسه يكون العقاب على تركه نفسه
والواجب لغيره يكون العقاب على ترك ذلك الغير كما صرح به الفقهاء فعلى هذا يصح ما ذكره الفقهاء من ان الوضوء
مثلاً بعد دخول الوقت واجب لغيره الى ان يصلي المصلي ثم يرتفع الوجوب ويبقى الاستحباب النفسي اذ لا مانع
من تعدد الوجوب لشرائط الصلوة اذا توضأ لها لا اتصاف الكل برجحان الفعل والعقاب على ترك شروطه كما ان
اجزاء الفعل اتصافها بالوجوب باعتبار رجحان الفعل والعقاب على ترك المجموع بل في الشروط ايضاً يمكن ان يكون
العقاب على ترك المجموع من الشروط والمشروط اذ المطلوب شرعاً هو المجموع من حيث المجموع ولعل هذا هو مراد الفقهاء
مع انه يمكن ان يقال بعد الحدث يرتفع وصف الوجوب للغير ويبقى الاستحباب النفسي كما ان جزء العبادة ربما يصير
كذلك بان يرتكب لاتمام العبادة ثم يرفع اليد عنه اضطراراً او بحزن فتأمل لكن يشكل الامر بالقائل
بانه بعد كل حدث يجب الطهارة وجوباً موسعاً لا يتضيق الا بتضييق وقت العبادة او بظن الموت وان
كل وضوء يتوضأ المكلف بسبب الحدث لا بد من ان ينوي فيه نية الوجوب لكونه واجباً لنفسه وكذا الغسل وجه
الاشكال انه لو لم يتطهر عقيب الاحداث ثم مات بظن الموت بعده وما يتضيق بتضييق العبادة لا يكون عليه عقاب
ولو تطهر عقيب كل حدث حدث يكون آتياً بواجبات لا تحصى فكيف يتحقق واجب لنفسه لا يكون على تركه
العقاب اصلاً ولا يمكن ان يقال بعد الحدث يصير الطهارة السابقة عليه لغواً محضاً او مستحباً ويرتفع صفة
الوجوب اذ لا شك في انه عبادة صحيحة فان الغسل الواقع بعده حدث كيف يمكن ان يقال انه لغو محض او مستحب
فافهم

فانهم لا يقولون بها مع ان الحكم بكونه خلاف المعلوم من الادلة ايضاً وايضاً اكثر الطهارات سيما الوضوء لا يكون
عند تضييق وقت العبادة ولا مظنة الموت بل عند الظن الغالب بالبقاء بل وربما يفعل المحدث اخر مشغول
لجماع الحامل والمنوم وكذا الغسل واعلم انه ربما يطلق الوجوب على كون الشيء شرطاً لشيء ويعبر عنه بالوجوب
الفائدة السابعة عشر اعلم ان الامر وغيره من الخطابات اذا علق على شرط يدل ذلك على انه عند انتفاء
الشرط ينتفي الحكم وذلك لان مفاد كلمة اذا واشباهه الشرطية اي شرطية شيء لشيء هذا بحسب اللغة والعرف معاً
ومقتضى معنى الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ولا فرق بين ان يكون مفاد الكلمة الاسمية او الفعلية او الحرفية
مثلاً اعط زيداً درهماً بشرط ان يكرمك او شرطه فيه ان يكرمك او شرطاً فيه ان يكرمك او ان اكرمك او
اذا اكرمك وما ذكر ظهر ان حكم المفهوم عام كما هو المعروف المشهور لان معنى الشرطية انه كلما انتفى الشرط انتفى
المشروط مع انه لو لم يكن الشرط بالنسبة الى كل فرد لزم ان لا يكون الشرط هو ما ذكر بل مع شرط اخر او بالنفي
مثلاً في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لزم ان لا يكون الكرية فقط شرطاً بل كون الماء جارياً مثلاً
شرطاً آخر او جزء الشرط ويؤيده ايضاً ان المطلق يرجع الى العموم في اثبات الاحكام فتأمل وقيل بعدم العموم
للمفهوم مستدلاً بعدم اللفظ الدال عليه ولان تحقق المخالفة في الجملة يكفي لتحقق فائدة اداة الشرط وفيه ان كلمة
الشرط يدل على العموم كما عرفت وفائدة الشرط ان اردت تحققها من حيث الشرطية فقد عرفت انها تقييد لعموم
والارتباط والمناسبة للمخالفة في الجملة بالنسبة الى الشرطية المختلفة وان اردت تحققها من حيث انه زيادة في الكلام

الحكيم والزيادة لا بد لها من فائدة من غير خصوصية كون الفائدة هي الشرطية فمع انه غلط انه يعينه كلام منكر الحجة
المفهوم والخصوصية له لحكاية المثل المفروض ثم اعلم ان المفاهيم كلها حجة مثل مفهوم الحصر مثل مفهوم ما ما الا زيد قائم الا
ومفهوم انما وغيرهما ومفهوم الغاية مثل صوموا الى الليل ومفهوم العدد مثل سبعة لا ينقصون ومفهوم العلة نحو لا اعطي
بنون الكفرة لان برتهم منهم ومثل اقل الحيض ثلثة ايام الا مفهوم الصفة ومفهوم اللقب والدليل في الكل المفهوم اللغوي
والعرفي بحيث لا تامل فيه واما مفهوم الصفة ففيه اشعار لان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيتحقق الجملة موديا
ويخرج شاهدا وبادي قرينة ليصير حجة واما مفهوم اللقب فهو اضعف من مفهوم الصفة اذ ليس فيهما دلالة لان اثبات
الشيء لا ينفي ما عداه وليس في الاخير اشعار ايضا وبالجملة معنى كون المفهوم حجة ان المنطوق دلالة وحكما والمفهوم
دلالة اخرى وحكما اخر فمع القول بالحجية يتحقق حكمان من دلالتين ومع القول بعدمها ليس الا حكم واحد من دلالة
واحدة فان قلت على ما ذكرت من حرمة التعدي عن مدلول الحديث فالمنكر للحجية ان تعدى في المنطوق وجعل
حكم المفهوم موافقا للمنطوق فقد تعدى عن مدلول الحديث وعمل بالقياس الفاسد عند اهل السنة ايضا لعدم
الجامع بل وجود الفارق فانه اذا قال في الغنم السائمة زكوة فلا شك في ان المنصوص هو السائمة لا ان المعلوفة
ايضا كذلك وان لم يتقيد ويقتصر على المنصوص فلا شك في انه يحكم بان الزكوة في السائمة فقط فاي نزاع
بينه وبين القائل بالحجية وكذا الكلام في مفهوم الشرط وغيره قلت انه لا يقتصر على المنطوق قطعا والنزاع في انه
هل الشارع قال بعدم الزكوة في المعلوفة في القول المذكور فاذا ورد خبر في ان المعلوفة فيها الزكوة يكون معارضا

لهذا يذهب

لهذا يذهب الى الترجيح او الجمع واذا قال ليس في المعلوفة زكوة فهل قال في السائمة زكوة فيكون هذا دليلا
على ثبوت الزكوة فيها كما انه دليل على النفي في المعلوفة وهذا كله على قول من قال بالحجية او انه ما قال في
السائمة فيها الزكوة واما المعلوفة فهو ساكت عن حكمها فيحكم بعدم الزكوة فيها من جهة عدم جواز التعدي وعدم
دليل اخر وان الحكم الشرعي لا بد له من دليل وانه اذا لم يكن دليل فالاصل عدمه واذا وجد دليل على ان في المعلوفة
ايضا زكوة يحكم به ايضا من دون تامل لعدم المعارضة له اصلا واذا قال ليس في المعلوفة زكوة فلا يدل على
نفي الزكوة عن المعلوفة خاصة الا ان في السائمة زكوة فلا يحكم بالزكوة في السائمة بمجرد هذا بل يحكم بان الاصل
عدم الزكوة فيها فلا زكوة فيها ايضا الا ان يدل دليل من الخارج وهذا كله على قول من لم يقل بالحجية وكذا الكلام في
ساير المفاهيم فافهم ولا تتوهم ومن المفاهيم مفهوم الموافقة مثل مفهوم قوله تعالى ولا تقل لهما اف والنزاع في حجيته
ووقع النزاع في طريق دلالته والمعتبر عندي الدلالة العرفية ودوران الحجية معها وجهها ظاهر الفائدة السابعة عشر
لا نزاع بيننا في عموم الجمع المحلى باللام كالنكرة في سياق النفي وساير الفاظ العموم مثل كل ومن وما ومتى ونحوها
وامثال ذلك والنكرة في سياق الاثبات لا تفيد العموم لغة وربما تفيد بمعونة القرينة وهي كون الكلام مفيدا
السامع فلا يحمل على غير المعين ولا قرينة على ارادة معين فلا بد من العموم لكن مثل هذا العموم ينصرف الى بعض الافراد
الغالبة بخلاف ما اذا قال باي فرد يكون ومن لا يفرق بين العمومين كثيرا ما يخرب الفقه وقيل العموم الذي في المفرد
المحلى باللام من هذا القبيل في المواضع التي لا عهد فيها وقيل هي موضوعة بحسب اللغة للعموم وربما قيل موضوعة للمعاني

الاربعة المشهورة على سبيل الاشتراك والقرينة المذكورة معينة للاستغراق والحق انها موضوعة للتعريف والاشارة
فيكون المعنى الحقيقي للجنس المعرف فاذا حمل الحكم الشرعي عليه يكون ظاهرا في دوران الحكم مع الطبيعة في اي فرد
يتحقق تلك الطبيعة فيكون ظاهرا في العموم مثل احل الله البيع فاذا طلب ايجاد تلك الطبيعة يكتفي في الامتثال
بايجاد فرد من تلك الطبيعة واذا اريد فرد من الطبيعة فهو كقوله بع هذا بالنقد ووقع النزاع في ان اذا هل يفيد [العموم]
لغة ام لا والحق انها لا تفيد لغة بل بمعونة القرينة كما ان كلمة ان ايضا تفيد بمعونة القرينة ومن جملة ما يفيد [العموم]
ترك الاستفصال في جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان الترك لعله لمانع او وجه آخر فاسد [لان]
الاصل عدمها والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين او لم يصل [الى]
المرجوحية في الجملة ايضا كاف كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين حرفا من انهم لجهلهم ربما يجرون
الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان الاحتمال بعيدا يشكل التعميم بالنسبة اليه لعدم الاعتبار عادة بمثله الاحتمال
الناشي من عروض عارض بل المرجوح في الجملة ايضا مما لا يخ من تامل فتامل والمقام استدلال بدلالة اللفظ [فالمعتبر]
هو الراجح بالرجحان المعتد به ولذا لا يكتفون بالاشعار فتامل جدا ومما يفيد العموم القياس المنصوص العلة بالنسبة الى [جميع]
المواضع التي تلك العلة موجودة فيها كما مر الاشارة الى ذلك والى الخلافات في ذلك والتحقيق فيه ومما يفيد
العموم الاضافة حيث لا عهد فتامل اعلم انه اذا ورد حكم بلفظ يفيد العموم لكن في محل خاص فهل العبرة بعموم اللفظ [او]
خصوص المحل قيل بالثاني والمشهور الاول وهو الحق لوجود مقتضى العموم وعدم مانع منه فسبب الورود في خصوص محل

اذ لا دلالة مع التخصيص باحدى الدلالات الثلث ولا منافاة بينهما ظاهرا حتى ترتفع بالبناء على التخصيص والعلم ايضا اثر
اذا ورد عام وخاص متنافيين في الظاهر فالبناء على التخصيص بشرط ان يكونا متكافئين فان كان الخاص ضعيفا لا يخصص العام [التعميم]
وكذا الموافق للتقية لا يخصص المخالف وكذا المخالف للقران لا يخصص موافقه وكذا ضعيف المتن او الدلالة لا يخصص
قويها ولذا قيل المنطوق العام لا يكافئه المفهوم الخاص ولا يخصصه وفيه ان بناء القوة والضعف انما هو على الدلالة
لا كونها بحسب المنطوق والمفهوم فان كثيرا من المفاهيم اقوى دلالة من العمومات والاطلاقات لكثرة شيوع التخصيص حتى قيل
ما من عام الا وقد خص ولا يكاد يوجد مفهوم لا دلالة فيه مع ان دلالة العام من حيث العموم ضعيفة والخاص من حيث
انه خاص قوي سيما ان يكون قويا في نفسه مثل مفهوم الحصر والموافقة بل الشرط والعدد والغاية والعدد كلها قوية وتخصيص
القرآن بالخبر الواحد فيه نزاع مشهور وحجة المانع ان قطعية متن الكتاب لا يقاومها شيء وورد في الاخبار الكثيرة ان ما خالف
القرآن فاتركوه او ما يوافق القرآن وحجة المجوز ان الكتاب خوطب به المشافهون فلعلهم كانوا مطلعين على قرينة بها
كانوا يفهمون والحجة ما هم كانوا يفهمون كما مر فلا بد لنا من بذل الجهد في تحصيل امارات فهمهم وربما كان الخبر
الواحد كاشفا عن بعض منها لكن الانصاف انه بعد لا يخ عن اشكال الا ان يكون ذلك الخبر معمولا به عند الاصحاب او بعضهم
شيء آخر مثل عمل الاصحاب في القوة فتامل وشهرة العمل منهم كافية ايضا فتامل هذا اذا كان لعموم القرآن قوة ووضوح تام
مثل قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم بعد قوله حرمت عليكم الآية والا فخبر الواحد المستجمع لشرائط الحجية اذا عارضه وكان [اقوى]
الدلالة واوضحها يصير مقاوما له وان كان القرآن قطعي المتن والان حجية خبر الواحد ثبت من القرآن ايضا فالمتن [القطعي]

دل مع الحجة مضافا الى ادلة اخرى منها الاخبار المتواترة بالمعنى والاجماع والاعتبار وهو انسداد باب العلم فى التكاليف
الفقهية على حسب ما مر وهذه الحجج ايضا تزيد الجزم بالخاص وتقويه لمقاومة عام القرآن مضافا الى ما ذكرنا وبالجملة مراعاة المقاومة
لازمة قطعا وفاقا من الفقهاء كما لا يخفى ثم اعلم ايضا انه توهم بعض ان الجمع غير منحصر فى التخصيص بل يجوز بغيره واذا جاز
الاحتمال بطل الاستدلال وفيه ان التخصيص راجح دائما لا يقاومه شئ لغلبة تحققه الى ان اشتهر وتلقى بالقبول انه ما من عام
الا وقد خص وايضا المتبادر الى الذهن هو التخصيص ولذا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم زيدا يتبادر الى الذهن التخصيص
والاخراج وهذا هو المنشأ فى غلبة التخصيص وايضا الفقهاء كلهم فى كتبهم الاصولية والاستدلالية وغيرها اتفقوا على ذلك
وايضا المدار فى الاعصار والامصار كان على ذلك وورد فى الاخبار الاشارة الى ذلك حيث قالوا عام وخاص فتامل
وبالجملة لو رفع اليد من التخصيص لخرب معظم الفقه واعلم انه فى الاخبار النبوية ربما يدور الامر بين النسخ والتخصيص لكن
التخصيص ايضا راجح لما ذكرنا ولان التخصيص دفع يعنى منع من ثبوت الحكم فى الخاص والنسخ رفع الحكم الثابت للخاص والدفع
اولى لانه موافق لمقتضى الاصل بخلاف الرفع لانه مخالف ولا شك ان الموافق له خير من المخالف له واما اخبار الائمة عم
فالتخصيص متعين به بان نقول الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لكن هذا فى اكثر الاخبار فى غاية البعد لان الراوى
للعام ربما روى عن الباقر عم والخاص عن الجواد عم ومن بعده او بالعكس بل الراوى عن المعصوم عم الواحد ايضا كذلك غالبا
لان راوى العام رجل وراوى الخاص رجل اخر مع انه يظهر انه فى مقام الحاجة فالظاهر ان الراوى للعام كان مطلعا على
الخاص من القرائن الحالية او المقالية لكن ذهبت بالحوادث مثل تقطيع الاحاديث وذهاب الكتب والبناء غالبا على الاجماعات

المتواترات

والمشهور ان المسئلة عندهم فى ذلك الزمان كما سيجئ الاشارة فى مسئلة الاجماع مع انه فى بعض المواضع ربما يكون
المطلع على العام مكلفا به بحسب المصلحة والمطلع على الخاص مكلفا به كذلك كما هو الحال الآن ان من اطلع على المخصص كان
مكلفا به ومن لم يطلع يكون مكلفا بالعام فتامل جدا ويحتمل ان يكون راوى العام محتاجا الى العمل اصلا كمن روى
وجوب الجهاد واشباهه مما يعلم عدم وجوب العمل به على الراوى واشباهه وبالجملة الوجوه الثلثة كلها ممكنة فى المقام وغيره
من الاخبار المختلفة التى يجمع بينها وهل يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد ام لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين او الثلثة اقوال
والحق ان العلاقة ان كانت العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر او اثنين او ثلثة وان كانت العلاقة امرا اخر فربما
[illegible]
يصح التخصيص مثل انه اكل كل رمانة واحدة منسبة الكل فى الجنة او الجودة او غيرها وان يكون غير الواحد بمنزلة العدم لكونه
فى غاية القصور او فى غاية قلة النفع او غيرهما فكانه لم يكن من الزمان والاظهر فى العام والخاص كون العلاقة هى العموم
والخصوص الا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيره قال الفاضل التاسع عشر قد عرفت ان العمل بالظن حرام الا
ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه فى جميع ما له دخل فى المعرفة فلا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص اجماعا ويكفى الفحص
المحصل للظن بعدمه ان لم يتيسر العلم بعدمه كما استفرغ وسعه وربما توهم جواز العمل قبل الفحص بان بناء مكالمات الشرع على
طريقة اهل العرف وفى العرف لو قال المولى لعبده خذ ما فى الصندوق من الدراهم واتجر به يأخذ من دون تجسس وتفحص
فى انه هل له مخصص او ناسخ او قرينة على الاستحباب او غير ذلك بل لو تفحص لاجل ذلك عد عاصيا وبان كل راو كان عليه
ما رواه هو من دون فحص اذ لو فحص فاطلع على المخصص لكان يرويه ايضا وما كان يكتفى بالعام فقط ونكره الى

سایر وجوه الجمع فلا حاجة الى الطريقة الصعبة التي يسلكونها اجتهادا وقد ذكرنا من ظهر مما سبق فائدة مزيد التوضيح
بان ما قال المولى كلام شفاهي معلوم من المولى والارادة معلومة وما خبر البناء عن قيت الحاجة غير جايز للوازم عمن
وقت الحاجة بصير حاضيا البتة وكذلك كان حال رواة الاحاديث كان الحال الآن بالنسبة الى مقلد المجتهد ايضا
كذلك واما المجتهد فوصل اليه حديث بوسائط كثيرة غير معصومين فلا بد من استفراغ وسعه في انه يحصل العلم بانه من المعصوم (ع)
ام لا ومع الثاني فهل خبر الواحد حجة ام لا ومع الاول هل يشترط العدالة ام يكفي كونه خبر المجهول الحال او يجوز العمل بخبر
الفاسق ايضا ومع اعتبار العدالة فالعدالة ما هي وكيف تثبت وكيف يكتفي والجرح مقدم ام لا الى غير ذلك ومع عدم
ثبوت العدالة هل يكفي الظن الحاصل من التثبت ام لا وايضا ربما كان في السند سقط او اشتباه او سهو فعلى هذا فهل
وان الحسن حجة ام لا وكذا الموثق وكذا القوي الى غير ذلك مما يتعلق بالسند واما المتن فغير معلوم انه كلام المعصوم (ع)
لان كلام الراوي نقلا بالمعنى فلا يعلم انه اداه بعين مقصود المعصوم من دون تفاوت ام لا ومع عدم العلم هل يكفي
الظن بذلك ام لا ودليل حجية هذا الظن ما ذا سيما بعد ما عرفت من الادلة على عدم حجيته وحرمة العمل به هذا مع انه
غير معلوم انه كلام الراوي عن المعصوم (ع) بل ربما كان نقلا بالمعنى من الراوي عن الراوي وكذا الى ان وصل الينا
هذا مع انه لم يعلم انه لم يقع اشتباه من النساخ او الرواة او المشايخ بسقط او تبديل او تحريف او تصحيف او تغيير او
زيادة الى غير ذلك مما وجدناه كثيرا مع ان جل احاديثنا انقطعت بعضها من بعض لان اخذ الاصول لم يكن كذلك
ولم يكن مبوبة مع ان في التقطيع كثيرا ما يحصل التفاوت كما وجدنا ايضا ومع جميع ذلك فالعلاج ما ذا وحجيته من اين

واما الدلالة فقد مر حالها في الفائدة الرابعة وغيرها ويجيء ايضا واما العيوب الأخر مثل الورود مع التقية او مخالفة القرآن
او السنة او المشتهر بين الاصحاب الى غير ذلك مما نهى الشارع عن حجيته والمرابطة فقد مضى ويأتي ايضا واما
التعارض فتقدم على اجماليا ان جل احاديثنا لا تخلو عن معارض غير ايكون او دليلا آخر وان البناء على الترجيح او الجمع
بالتخصيص او التقييد او الحمل على الاستحباب الى غير ذلك من الوجوه الكثيرة واما العاصي فقد حصل له ذلك الاجمالي
ايضا بالتظافر والتسامع من الفقهاء الماهرين الذين هم اهل هذا الفن وهم الخبيرون ولا ينبئك مثل خبير لو سمعوا
اشد من هذا واكد والتهديدات الشديدة منهم منها ان تحصيل الفقه من هذه الاحاديث ليس شأن غير الجامع
لشرائط الفتوى فكيف يجترئ على العمل بأي حديث رآه مع ان تجويز هذا يوجب تخريب الفقه بالمرة وتبديل
محاسنه بالمساوي وجعل الفقه هرج ومرج في العبادات والاموال والفروج والانساب وغير ذلك فكيف يجعل
الدين المتين القويم والصراط المستقيم ومذهب الفرقة الناجية المحققة العدلية هكذا مع انه ظهر من الاخبار
انه لا بد من معرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وغير ذلك وبالجملة مشايخ
التوهم في غاية الكثرة اشرنا الى قليل منها في الرسالة وما ذكر ظهر فساد ما ذكر من ان الرواة كان عليهم
مقصورا على مجرد ما وصل اليهم من رواياتهم اذ لو كان كذلك لكان شرعهم غير شرع الرسول (ص) والائمة (ع)
البتة وان شئت معرفة ذلك فخذ مجموع روايات راو واحد وخذ فقها من ذلك المجموع من دون تعد الى
روايات راو آخر فان قلت جوزت ان يكون راوي العام مكلفا به وراوي الخاص بالخاص قلت جوزت ذلك

على سبيل الامكان ووجود مصلحة بان يكون راوي العام حكم الله الظاهري بالنسبة اليه هو العام مع ان
حكم الله الواقعي هو الخاص في افراد ذلك العام وظاهر ان مثل هذا لو كان فعلى سبيل الندرة لاصالة عدم المصلحة
واشتراك المكلفين في التكليف ومع ذلك من اين علم وجود تلك المصلحة له حتى يكتفي بمجرد العام اذ لعل التكليف
التكليف الواقعي سيتامع كون الاصل عدم المصلحة وان المكلف به هو حكم الله الواقعي هذا مثل ان يعمل احد بالحديث
الوارد على سبيل التقية متعذرا بان راوي ذلك الحديث كان يعمل به فاذا اعمل ايضا لاشتراك التكاليف مع انه
لا يكون عليه تقية فيه الفائدة العشرون قد عرفت عدم حجية الظن وحرمة العمل به الا ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه
في تحصيل ما هو اقوى وما هو احرى وما يكون الاظهر عنده انه حكم الله تعالى فاذا ورد خبران متعارضان فلا بد من
استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى والاظهر والاحرى والمرجحات المفيدة لذلك فاذا حصله يكون حكمه
مقصورا فيه لا يتعدى الى غيره لان ذلك الغير داخل في عموم ما دل على حرمة العمل به لا يخرج عنه اصلا لان الذي
خرج هو الاظهر انه حكم الله بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين عنده الاظهر انه حكم الله بعد التعارض لم
عنده خلاف ذلك وان الاظهر انه ليس حكم الله لان حكم الله عند الشيعة واحد لا تعدد فيه اصلا واخبارهم صريحة
في ذلك وحكم الله الظاهري عبارة عما ظهر عند الفقيه انه حكم الله واقعا وحصل ظنه بذلك لا الذي ظهر عنده
انه ليس حكم الله بل ولا الذي شك فضلا عن ان يظن انه ليس حكم الله فحكم الله الظاهري ليس الا مظنون حكم الله الواقعي
لكون الظاهر انه هو ولا القول بحكم الله الظاهري وبالجملة اذا كان حكم من الاحكام مرجوحا عند الفقيه انه حكم الله تعالى

لا يمكن

لا يمكن الفقيه المفتي بانه حكم الله والعمل به قطعا بل التساوي الطرفين لا يمكنه فضلا عن المرجوح بل الراجح عنده
ليس الا الظن وكون الظن حكم الله يحتاج الى دليل قطعي شرعي لولاه لكان المفتي به والعمل به حرام قطعا ايضا كما
عرفت وعرفت انه اجماعي ايضا عند جميع المسلمين فضلا عن الشيعة وايضا خبر الواحد من حيث كونه ظنيا نزاعي بين
المسلمين فضلا عن الشيعة حتى ان السيد رح ادعى ان حرمة العمل به من ضروريات مذهب الشيعة كالقياس ووافقه
جمع كثير من فقهائنا ونسب العلامة ذلك الى الشيعة فظهر انهم كانوا معروفين بهذا وصرح المتكلمون من قدماء الشيعة
بذلك في كتبهم الكلامية والاصولية حتى ان منهم من يستحل التعبدية وهم كانوا معاصرين للائمة او في غاية قرب العهد
منهم عليهم السلام وبالجملة خبر الواحد من الحيثيات المذكورة وغيرها يحتاج حجيته الى دليل تام شرعي والدليل على حجية
الخبر المرجوح والمرجوح بل والمشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل حجيته اما الاجماع وهو على تقدير تسليم
والتمامية انما يشمل ما هو راجح لا المشكوك والمرجوح هذا وان قلنا بعدم الاجماع مع حرمة العمل بها والافتاء مع
ان الظاهر وقوع الاجماع على حرمة العمل بل لا تامل في الاجماع عليها واما مفهوم آية ان جاءكم فاسق على تقدير القول
بعموم المفهوم بحيث يشمل انما غير شامل للخبرين المتعارضين من العادل فضلا عن شموله المرجوح منهما سيما بعد ملاحظة
العلة الواردة فيها لعدم العمل بخبر الفاسق ولزوم التبين فيه واما آية فلولا نفر غير خفي انه ليس فيها سوى الطرق
منصرف الى غير الانذارين المتعارضين واما بعد سد باب العلم بكون الطريق منحصرا في الظن وهذا المقتضى لحجية
في المظنون والراجح وايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا بناء على ان الحسن والقبح عقليان وورد

الاخبار الكثيرة فى كون العقل احدى الحجتين ووجوب متابعته مطلقا ومر الكلام فى ذلك وايضا ورد عنه عليه السلام انه قال

دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد عليكم بالدرايات دون الروايات وورد فى مقام التعارض انهم قالوا ان لكل

حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل حقيقة ولكل نور لا خصوص موافقة

الكتاب بل هو تفريع للتخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات الاخر فى النصوص كثيرة حتى انه ورد ان مثل مجرد الاكثرية

مرجح وبين العلل بكيفية مثل علو السند وكثرة الروايات بل ونهاية الكثرة ونهاية العلو وبالجملة من تتبع الاثار يجد

انهم امروا بالتحفظ والاستيثاق والاتقان والاحتياط والتحرز عن محتمل الضرر فضلا عن مظنونه سيما فى الاحكام الشرعية

مع ان فيها ما مر فى الفائدة الاولى وما ذكر ظهر فساد ما اعترض به بعض الاخباريين على المجتهدين بانهم فى مقام

الترجيح يتعدون عن المنصوص ويجوزون بغير المنصوص ايضا مثل علو السند وكثرة الروايات وغيرهما مع انه يرد على الاخباريين ايضا

ان المرجحات المنصوص عليها بالخصوص لا تثبت لنا الآن اذ لا نعرف ان الاعدل من هو الا نادرا وكذا الاشهر بين

اصحاب الراوى وكذا الموافق للتقية فى ذلك الزمان فانا كثيرا ما نرى ان ذلك الزمان فى التقية مغاير لما فى هذا الزمان

وكذا الامر فى موافقة السنة وكذا فى موافقة القران فانهم يزعمون انه ما لم يظهر تفسير القران من المعصوم لا يكون فيه

حجة وكذا ما هو موافق حكامهم وقضاتهم اليه اميل حتى ان الكلينى ره مع غاية قرب عهده ونهاية مهارته

فى الحديث وشدة جهده فى التحصيل والتنقيح والتصحيح اعترف فى اول كتابه بالعجز عن دركه هذه المرجحات لا يظهر

اصلا وما يظهر فانما يظهر علينا بعنوان الظنون التى لم يرد فيها ولا فى حجيتها خبر اصلا بل ربما كانت ظنونا حقيقة فلاحظ

وادلة

ويرد على الاخباريين ايضا انهم وان كانوا يطعنون الا انهم يقلدون وانهم من حيث لا يشعرون فى انهم ايضا

ربما لا يقتصرون على المنصوص بل ولا يراعون الترتيب الوارد فيها اصلا بل ولا يعتدون ببعض المنصوص

مطلق مثل الاخذ بالاحدث كما انهم فى مقام الجمع بين الاخبار ايضا يتعدون عن المنصوص مثلا اذا ورد خبر

بالامر بشئ واخر بالنهى عن ذلك الشئ يحملونهما على الكراهة ويخرجون عن مدلول كلا الخبرين ويفتون بامر خارج منهما

مع ان المنصوص الصريح فى هذا انه يعمل بالترجيح ثم الاحتياط والتوقف وبالجملة ديدنهم الخروج عن المنصوص الواردة

فى العلاج معا وايضا يرد عليهم ان الاخبار الواردة فى تعارض الاخبار وعن المنصوص كيفية علاج المتعارضين متعارضة

جدا كالتوقف والبناء على ان كل واحد منها وارد فى مورد خاص والاختلاف من جهة خصوصيات المقام بعدم

فبيان اعتراضهم ونظيره ما ذكر انه لا ضرر فى عدم التعرض لخصوص ما اعتبره الفقهاء بعنوان النص والخصوص بعد انهم

تعرضوا بعنوان العموم على ان ما ذكر ايضا ليس على اعتباره خبر وكذا الوثوق على الترجيح فان الترجيح من نفس

تلك الاخبار يوجب الدور فتامل ومما يعضد ما ذكرنا ان مشايخنا القدماء ورواة الاخبار كانوا يطعنون ويبنون

المعصوم عليه السلام طريقتهم فى الاخبار النقد والانتخاب وتصحيح الحديث على ظنونهم والبناء عليها وعدم قصرهم فى الترجيحات

على المنصوصة وقد اثبتنا ذلك فى الرسالة وحيث ظهر ان بناء الترجيح على ما يورث الظن والرجحان فلا اعتداد

ببعض المرجحات التى ذكره بعض مثل الفصاحة والاصحية الا ان يراد بالاصحية ما يصل الى قدر لا يجوز كون الكلام من غيرهم

ويصعب تجويز ذلك او يبعد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية واشباههما ولا شك فى ان

مثل هذا من اقوى المرجحات ويرفع الاختلافات التي في الاخبار بحسب السند وكذا بحسب المتن وايضا الظاهر
مما ذكر ان كثيرا من المرجحات ربما يكون اقوى من العدالة مثل الاخبار بعمل الاصحاب او شهرة بحسب الرواية والفتوى او
الفتوى لا الرواية اما الرواية فقط من دون فتوى فان ذلك يضعف الخبر بلا شبهة بل الظاهر انه ان كان هناك ترجيح
وان لم يكن ترجيح اصلا ولا يمكن الجمع فالعمل التخيير للنص ولان الحجة دائرة بينهما ولا ترجيح وقبل سقوطهما وجعلهما
والرجوع الى ما تقتضاه الاصل وقد بسطنا الكلام في رسالتنا في اصل البراءة والاخباريون يقولون بوجوب التوقف
ح وسيجيئ الفائدة الحادية والعشرون في ذكر المرجحات المنصوص عليها ما روى عمر بن حنظلة عن الصادق ع انه
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت انهما عدلان
مرضيان لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك
فيؤخذ ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم قال ع ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة يؤخذ ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق
العامة والاخر مخالفا قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت فان وافقهما الخبران قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين قال فارجه حتى تلقى امامك وفي عوالي اللآلي
عن زرارة عن الباقر ع انه سأله عن الخبرين المتعارضين فقال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما
مشهوران مرويان عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك فقلت انهما عدلان مرضيان قال ع ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ

ما خالفهم

بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت وربما كانا موافقين لهم او مخالفين فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان فقال اذن فتخير احدهما وفي
رواية اخرى اذن فارجه حتى تلقى امامك وعن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافقه فخذوه وما خالفه فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله
فاعرضوهما على اخبار العامة فما خالفها فخذوه وما وافقها فذروه وعن الحسن بن الجهم عن الرضا في الاحاديث
المختلفة اعرضوها على كتاب الله واحاديثنا فان كانت تشبههما فهو منا والا فليس منا قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال فوسع عليك بايهما اخذت وعن عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع
في اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله
والا فالذي جاءكم اولى به وعن الكاظم ع اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا
فان اشبههما فهو حق والا فهو باطل وفي العيون في حديث طويل في آخره اعرضوا الخبرين المختلفين على كتاب الله فما
وافقه فاتبعوه وما لم يكن في الكتاب فاعرضوا على سنن رسول الله ص الى ان قال فان لم تجدوا فردوا الينا ولا تقولوا فيه
بآرائكم الحديث وورد اخبار كثيرة بالتخيير في اول الامر من دون ذكر مرجح وورد ايضا النهي عن العمل باحدهما
من اول الامر من دون ذكر مرجح فقد رأيت الاخبار في غاية الاختلاف فمنها انه ما ذكر العمل بالمرجح اصلا
الا بناء على التوسعة او على حرمة العمل ومنها ما لم يذكر سوى العرض على الكتاب والسنة اصلا او مع الترجيح

ولم يكن موافقا لها فهو باطل من دون مرآة ما مرجح اصلا وهذا العرض على كتاب الله ثم على احاديث الائمة
من غير تجويز امر آخر بل ورد في اخبار اخر لا تحصى ان كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف باطل وامثال
ذلك وان لم يكن له معارض وورد ايضا ان كل حديث يوافق العامة فهو باطل والا رواية عمر بن حنظلة
وزرارة في القاضي دون الراوي اللازم لا يلتزم ان كل راو قاض وحاكم شرع وفيما فيه ومع ذلك يعارضهما جميع
ما ذكر حتى رواية زرارة ايضا لان رواية عمر بن حنظلة حكم فيها باعتبار الاعدلية والاصدقية والاورعية
والافقهية اولا وبعده التعدي فالمجمع عليه بين الاصحاب الذي لا ريب فيه لا مجرد الشهرة وبعده التعدي فالعرض
على الكتاب والسنة والعامة الخ ورواية زرارة حكم فيها باعتبار الشهرة اولا ثم بعده التعدي فبالاعدلية فقط
وبعده التعدي فالعرض على مذهب العامة ايضا ومع ذلك ان كان الشهرة المذكورة في رواية ابن حنظلة كما
هو الظاهر يبقى الشهرة لا دليل على اعتبارها اذ عرفت ان المراد المجمع عليه الذي لا ريب فيه ومع ذلك
يبقى اشكال آخر وهو ان المجمع عليه اذا كان لا ريب فيه كيف يؤخر عن الاعدلية التي هي ظنية ضعيفة بل كيف
يؤخر موافقة الكتاب عنه مع انه ورد فيه ما ورد بل المستفاد من الاخبار المتواترة ان العرض على كتاب الله
مقدم على جميع التراجيح ومعتبر مطلقا وكذا الكلام في مخالفة العامة سيما مع التشكيكات الواردة في خلافهم وانهم
اهم من الحنفية في شيء الى غير ذلك ومع ذلك اشكال آخر وهو ان الواو لتقييد الجمعية فيقتضي ان يكون مجموع
الاعدلية واخواتها مرجحة واحدة وكذا الكتاب والسنة والحمل على معنى او مجاز خلاف الاصل محتاج الى القرينة منه

الاخباريين

الاخباريين ان بناء المرجحات على التعبد واشكال آخر هو ان القرآن عندهم ليس بحجة وورد التغيير ثبت
من اهل البيت ينفع في الترجيحات وليصير القرآن مرجحا من جهة ما لا يكاد يتحقق واما التقية فالمعتبر
مذهب العامة في ذلك الزمان وكذا قضاتهم وحكامهم وقد نقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم
في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل
مدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهما واهل الشام على
الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث ابن السعيد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك وفيهم من
اهل الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وثلاثمائة كما
قيل وبالجملة الاعتراض على الاخباريين كثيرة مر بعضها في الفائدة السابعة واما المجتهدون فلما كان بناؤهم
على التحري وتحصيل ما هو اقرب في ظنهم في السند والدلالة والترجيح فلا يستشكلون في هذه الاخبار ايضا
ولكن يبني الامر فيها على ما هو الاقرب عنده فتامل الفائدة الثانية والعشرون في المرجحات التي اعتبرها
الفقهاء زائدا عما في النصوص ومر في الفائدة السابعة وجه اعتبارهم اياها منها كثرة رواة احدهما او اضبطية
الراوي ونحو ذلك من الاوصاف ومنها علو الاسناد ومنها تصريح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى ومنها التاكيد
في الدلالة بقسم او غيره وربما اعتبر بعض الاصوليين كون المدلول في احدهما حقيقيا والاخر مجازيا والعام الغير المخصص
على المخصص وكذا المطلق ومنها الافصحية وحقق منها ليس بشيء سوى الافصحية بالنحو الذي ذكرنا سابقا ومنها موافقة الاصل

مع الاقرب ومنها موافقة المشهور بين المتاخرين فتأمل ومنها موافقة المشهور بين قدمائنا فقد علم انه قد شاع بعد
صاحب المعالم والمدارك انهم يطرحون اخبارنا المعتبرة التي اعتبرها فقهائنا القدماء بل والمتاخرون ايضا كما بينته
واثبته في التعليقة طرحا كثيرا بسبب انهم لا يعتبرون من الامارات الرجالية سوى التوثيق وقليل من اسباب الحسن ثم
ذلك اختل اوضاع فقههم وفتاويهم وصار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالبا وذلك فاسد وذلك لان
اسباب التثبت الظنية موجودة في غاية الكثرة وحصول الظن القوي منها لا تامل فيه ووفق اعتبار الظن في التثبت كاعتباره
في ثبوت العدالة من دون تفاوت وهذه الاسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واهل الرجال في علم الرجال
فلا بد من معرفتها وملاحظتها لئلا يطرح الاخبار المعتبرة الكثيرة ولا يخالف طريقة فقهاء الشيعة القدماء والمتاخرين منهم
ولا يبقى في التحير والتردد في معظم المسائل الفقهية ثم يترك او يقلد فيها المجتهدين والاسباب كثيرة منها كون الرواة
من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وهم معروفون في الرجال ومنها كون الراوي ممن قالوا فيه انه ثقة في الحديث
ومنها قولهم اسند عنه والظاهر انه مدح اي سمع منه الحديث على وجه الاسناد والاعتماد وقيل انه كالتوثيق ومنها
قولهم لا بأس به لعل المراد لا بأس من جميع الوجوه ولعله لذا قيل بافادته التوثيق واستقربه الميرزا في متوسطه وقيل
لا بأس بمذهبه او روايته والمشهور انه يفيد المدح ومنها قولهم عين ووجه وقيل هما يفيدان التعديل والقوي منها
عين من اعيان الطائفة ووجه من وجوه اصحابنا ومنها مضطلع بالرواية اي قوي او عال ايضا ومنها سليم الجنبة وقيل
معناه سليم الاحاديث سليم الطريقة ومنها خاصي وقد اخذه خالي مدحا ومنها قريب الامر واخذه اهل الدراية مدحا ومنها

كون الراوي

كون الراوي من مشايخ الاجازة والمتعارف عده حسنا وربما يظهر من بعض دلالته على الوثاقة ومن بعض آخر انه
في اعلى درجات الوثاقة والجلالة والشهيد الثاني على ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وقيل
ان المجتهد بل بهذه الجهة طريقة كثيرة من المتاخرين ومنها كونه وكيلا للائمة عليهم السلام وقيل انهم ما كانوا يجعلون الفاسق
وكيلا ومنها ان يكون ممن يترك رواية الثقة او الجليل او تأويل محتجا بروايته ويرجحها عليها او يوثق بروايته
بازاء روايتهما فتأمل ومنها كونه كثير الرواية وهو موجب للعمل بروايته عند عدم الطعن عند الشهيد ره ومن اللازم انه
من اسباب قبول الرواية وقيل انه من شواهد الوثاقة وقيل انه من اسباب الحسن والقوة واولى منه كونه كثير السماع ومنها
ممن يروي عنه او عن كتابه جماعة من الاصحاب فانه من امارات الاعتماد عليه وربما يظهر ذلك من [illegible] في ترجمة
عبد الله بن سنان ومنها عكس ذلك انه يروي عن الجماعة وربما يذكر ذلك في مقام المدح ومنها رواية الاجلاء
عنه وربما كان فيه اشارة الى الوثاقة كما ذكرنا في التعليقة سيما ان يكونوا ممن يطعن بالرواية عن المجاهيل وامثال ذلك
او يكون فيهم من يطعن كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه صفوان بن يحيى او ابن ابي عمير او ابن ابي نصر البزنطي
لما ذكر في العدة من انهم لا يروون الا عن الثقة والمحققون الميرزا محمد والشيخ محمد وصاحب الذخيرة يقولون بان ذلك
من امارات الوثاقة وقبول الرواية وقريب منهم علي بن حسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل الميمون وجعفر بن بشير فانه يروي
عن الاخيار فتأمل ومنها رواية علي بن الحسن بن الفضال عنه لما ذكروا ظهر في ترجمته انه من المرجحات فليلاحظ وليتامل
ومنها اخذه معرفا للثقة او الجليل ومنها كونه ممن يروي عن الثقات ويحمل هذا مدحا وامارة للاعتماد ومنها كونه ممن يكثر الاخذ عنه

عنه معتقداً بغضبهم فان المحقق اعترف بكونه امارة الاعتماد عليه ومنها رواية الثقة عن شخص مشترك الاسم واكثاره
منها مع عدم اتيانه بالمميز عن الثقة ومنها اعتماد شيخ عليه من المشايخ عليه كالظهور من حسن وصه في علي بن محمد بن
قتيبة فاذا كان جمع منهم اعتمدوا فهو في مرتبة معتد به من الاعتماد عليه سيما اذا اكثر منهم الاعتماد ومنها اعتماد القميين
عليه وعلى روايته لانهم كانوا يخرجون من قم من كان يروي عن المجاهيل ويعتمد المراسيل ومنها ان يكون رواياته
جلها مقبولة او سديدة ومنها اتفاق الكل او الجل على الحكم بصحة حديث هو في سنده وكون طريقهم ذلك ومنها
وقوعه في سند حديث وقع الطعن في سنده من غير جهته فربما يظهر من بعض انه دليل الوثاقة ومن بعض انه
دليل المدح والقوة ومن بعض عدم تعدد جهته فتأمل ومنها وجود الرواية في الفقيه لما ذكرنا في اواخر الفوائد
مع ذلك جمع واذا اتفق وجودها فيهما معاً ففيه اعتماد معتد به بالغ كامل واذا اتفق وجودها في الكتب الاربعة من غير
قدح فيه فهو في غاية مرتبة من الاعتداد به والاعتماد عليه واذا وجد في غيرها ايضاً كذلك فازيد وازيد بحسب ما وجد فيه
ومنها اكثار الكافي والفقيه من الرواية فانه ايضاً اخذ دليلاً على الوثاقة عن شخص سيما اذا اكثرا معاً ومنها ان يعمل بخبره
الذين لا يعملون بخبر الواحد مثل السيد وابن ادريس وغيرهما فانه دليل كونه قطعياً عندهم فيكون في غاية القوة
ومنها قولهم معتمد الكتاب وربما جعل ذلك نظام التوثيق ومنها قولهم بصير بالحديث والرواية ومنها قولهم فقيه من
فقهائنا وهذا يفيد الجلالة بلا شبهة وربما يشير الى الوثاقة سيما بملاحظة اشتراط العدالة في الفقيه وعبارة الشيخ في اسماعيل
ابن عبد الخالق يشير الى ما ذكرنا وقريب من ذلك قولهم فقيه ومنها قولهم فاضل دين ومنها قولهم اوجه من فلان مع كون

فلان ثقة

فلان ثقة او وجيهاً وكذا قولهم اصدق من فلان او اوثق ومنها توثيق بني فضال وابن عقدة وامثالهم بعد ثبوت
العدالة بها مع كونها من باب الامارات الاجتهادية ولذا الحكم بالعدالة بهذا خالٍ عن القوة ويعتمد عليها علماء الرجال
كما لا يخفى على المطلع واما توثيق ابن نمير ومن ماثله فربما يحصل منها اعتداد وقوة ما بملاحظة اعتداد المشايخ بذلك ومنها
كون رواية الثقة عن رجل او عن غير واحد او عن اشياخه فاذا علم ان فيهم ثقة او ظن فالحديث صحيح والا فربما
يعد من الصحاح ايضاً والظاهر انه لا يقصر عن الصحيح بحسب المظنة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من
جملة ما استثناه القميون وفيه شهادة على العدالة والصحة وعليه جماعة من المحققين منهم السيد الداماد وصاحب الذخيرة
وكذا الحال في استثنائهم بالنسبة الى غير محمد بن احمد مثل استثناء رواية محمد بن عيسى بالخصوص عن يونس ففيه نوع دلالة
على ان اسماعيل بن مرار وصالح بن السندي مقبولا الرواية ومنها ان يذكر الجليل شخصاً مترضياً او مترحماً عليه ففيه نوع
انه من امارات الحسن ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة فان الظن بالوثاقة حاصل ولا يضر عدم معرفته واحتمال كونه
ضعيفاً عندنا لانه خلاف الاصل والظاهر ومنها قول الثقة لا احسبه الا فلاناً اذا كان الشخص ثقة قال المحقق الشيخ محمد
ظاهرهم العمل به والبناء عليه ثم اعترض بان الظن ليس بحجة الا ان يكون عليه الاجماع وتحققه في المقام في غاية البعد
ولا يخفى ضعف اعتراضه بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقاً ومنها كون الراوي من الذين ادعى الشيخ في العدة اتفاق الشيعة
على العمل برواياتهم وهم السكوني وحفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج ومن ماثلهم من العامة مثل
طلحة بن زيد وصرح الشيخ بان السكوني ومن ماثله ثقات ومن ادعى اتفاق الشيعة على العمل برواياتهم عبد الله بن

بكير وسماعة بن مهران وبنو فضال والطاطريون وعمار الساباطي وعلي بن حمزة البطائني وعثمان بن عيسى ونحوهما
وفرعه في السند الذي حكم العلامة بصحته ومنها ان يكون الصدوق طريقه اليه حسنة فالى لذلك فتامل ومنها ان
يرد في مدحه ووثاقته حديث عن جميع والمشايخ اعتمدوا بذلك الحديث ومن اراد التحقيق الكامل والبسط فيه فيرجع
الى ما ذكر في تعليقه بملاحظة التعليقة ومن الامارات موافقة الحديث لحكم العقل والتجربة مثل ما ورد من قراءة
آخر الكهف للانتباه في الساعة التي تراد وقراءة بل اتى في صلوة الصبح يوم الاثنين والخميس وغير ذلك وبالجملة
القراين كثيرة يظهر للمجتهد الفائق الثانية لعلهم اعلم انه قد شاع في امثال زماننا انه متى رأوا خبرين
متعارضين يبادرون الى الجمع بينهما باي وجه اتفق واي جمع اتفق ويجعلون هذا الجمع هو المعنى به ويبنون العمل عليه
ويجعلونه حكم الله تعالى ويتمسكون في ذلك بان الجمع مهما امكن اولى من الطرح ولم نجد لهذا دليلا وتحققه من الشرع
بل الذي يظهر من الاخبار خلاف ذلك وانهم ع ما قالوا في مقام التعارض اعمل بهما بل صرحوا بالبناء على
الترجيحات ثم التوقف او غيره مع انه خروج عن مدلول كلامهم ع وقد عرفت انه غير جائز وان الواجب التمسك
بمعاني الفاظ عباراتهم مع ان ذلك لم يكن طريقة قدمائنا الى زمان الشيخ ره والشيخ ره وان احدث ذلك الا
انه اعتذر لعذر اعتذر به وهو ارتداد بعض من كان شيعة من جهة ما زعم من التناقض بين كلماتهم عليهم السلام
فرده بان التناقض انما يلزم اذا لم يحتمل التوجيه ويحتمل انه كان قراين لو بقيت لصار بين ظاهرها ما نافى
وذهبت القراين بسبب الحوادث فشرع في الجمع والاتيان بالشواهد ما امكن ولم يجعل كل جمع ارتكبه مفتى به

وفيما

ومبالاته ولذا يقول غالبا يحتمل كذا ويحتمل كذا ومجرد يحتمل كذا ليس فتوى بل ان تامل نعم في بعض المواضع يظهر انه
فتواه وان ادعى بعض ان فتوى الشيخ لا تظهر من كتاب الاخبار وبالجملة اولا يرجح الحديث بالمرجحات التي يكون
في احدهما وبالجملة هو المفتى به ثم يأتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الذي هو حجة ويوافقه فتواه
بما هو راجح كلام الائمة ع بذلك وكثيرا ما لا يظهر المرجح لما اعتذر به في اول الاستبصار نعم في بعض الاوقات يكون فتواه
من الجمع مثل التخصيص والتقييد وامثال ذلك لا تعرف من انه هو الوجه وكان طريقة الشيخ ره مسلوكة الى امثال
زماننا فصاروا بمجرد الجمع واي جمع يكون يفتون كما عرفت بسببهم والفهم بالتوجيه والتاويل حتى صار التوجيه
من جملة معاني اخبار خصوص الائمة ع شاركة للمعاني الظاهرة المتبادرة في الحجية ووجوب التمسك بل جعله مراد
الشارع ولذا يقولون الجمع بين الدليلين اولى من الطرح وفي الحقيقة لو كان جمعا بين الدليلين لكان
اولى وحينئذ لكنه ليس بجمع لان الدليل ليس الا ما هو المتبادر من كلامهم وظاهره لا المأول والتوجيه سيما وكثيرا ما يكون
بعيدا غاية البعد هذا مع ان كثيرا من فقه الشيعة حصل من الجمع بين الادلة بحيث لو بنى على عدم الجمع لم يكن
الفقه فقه الشيعة البتة فظهر ان كثيرا من الجمع يجب شرعا وكثيرا منه لا يجب بل يحرم في مقام الفتوى والعمل
وان كان لا بأس في مقام العذر الذي اعتذر به الشيخ فلا بد من الفرق بين المقامين وجعل الفتوى مستنده الى
جهة شرعية وعذر عند الله تعالى فنقول الجمع الذي هو حجة اما ان يكون له شاهد من نفس المتعارضين او احدهما او
من حديث آخر او من اجماع بسيط او مركب او من حكم عقلي يقيني او يكون بملاحظة المتعارضين يتبادر الى

الذهن مراد المعصوم مثل التخصيص والتقييد كما يتبادر من قول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا انه مستثنى واعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافرة انها مقيدة كما ذكرنا سابقا وكذا مثل التخصيص والتقييد كل جمع يحصل الظن والظهور بجزئه المتعارضين
بان يكون احدهما قرينة صارفة ومعينة للاخر او كل واحد منهما للاخر فيكون الفهم من جهة القرينة لا انه بمحض اعتقاد ان
الجمع اولى من الطرح يحدث جمعا وان لم يكن من ذلك القبيل اذ لا شك في ان الائمة عليهم السلام كانوا يتكلمون متخالفا
متعارضا كثيرا غاية الكثرة حتى انهم قالوا ان هذا الاختلاف منا ونحن اوقعناه بين الشيعة وانه ابقى لنا ولهم وكثيرا ما قال
الرواة لهم قد يختلف الاخبار من ابائكم ويختلف الشيعة من احاديثكم كيف نصنع فاجابوا لهم باختيار احدهما
او غير ذلك ولم ينكروا الاختلاف بل واقروا به ولم يقولوا اجمعوا او وجه الجمع كذا وانه ليس بينها تعارض نعم في نادر
غاية الندرة تعرضوا لوجه الجمع والا فالباقي بين وافيه مع عدم الجمع كما هو ظاهر منهم عليهم السلام ومن جملة الجمع الذي لا مانع
منه ما اشرنا اليه من تاويل ما ليس بحجة وارجاعه الى ما هو حجة والحاصل ان الجمع بعد التقادم او ارجاع ما هو مرجوح الى
الراجح الذي هو الحجة اذ قد عرفت من الفائدة السابقة ان الحجة هي الراجح فقط وهذه الطريقة هي الطريقة المسلوكة
للمجتهدين لكن الان لبعض من لا اطلاع له بحقيقة الحال يتجرى تجريا عظيما بتقديم الجمع على الترجيح وربما يجعل الراجح الذي
هو الحجة بسبب المرجوح الذي ليس بحجة ويؤول الراجح ويرجعه الى المرجوح والحال ان الراجح في اعلى درجات الرجحان
والمرجوح في اسفل دركات المرجوحية فيؤول اخبارا كثيرة صحاحا معتضدا بها موافقة للقرآن مخالفة للعامة الى غير ذلك من
المرجحات المجتمعة فيه بخبر واحد ضعيف مرجوح بالوجوه الكثيرة وقد كتبنا رسالة مبسوطة في الجمع بين الاخبار الفائدة العشرون

الاصل ما يبنى عليه الشيء لغة وفي اصطلاح الفقهاء على ما قاله الشهيد الثاني يطلق على معان اربعة الدليل والراجح والاستصحاب
والقاعدة ولا كلام في الاول واما الثاني فقد عرفت حال ظن المجتهد والمقلد له وغيرهما واما الاستصحاب فسنذكره وقواعد كثيرة
والتكلم في اصالة البراءة لكونها العمدة اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه او شبهة في موضوع الحكم الاصل فيه
البراءة والمراد من الثاني ان حكم الشيء شرعا يكون معلوما لكن وقع الشبهة في موضوعه مثل الميتة حرام والمذكى
حلال كذلك ولكن وجد لحم لا يدري انه فرد الميتة او المذكى والاخباريون على اربعة مذاهب فيما لا نص فيه الاول
التوقف وهو المشهور بينهم والثاني الحرمة ظاهرا والثالث الحرمة واقعا والرابع وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون القول
بالتحريم مختصا بما قبل ورود الشرع غير مختص بالاخباري والحق ان الاخباريين بما لا نص فيه ما تعارض فيه النصان ايضا فرادى
غير ظاهرة القرينة وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام واما اذا احتمل الوجوب
وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة هذا في ما لا نص فيه واما في شبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين
يقولون بالبراءة ودليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان والآيات الكثيرة والاحاديث المتواترة
المتضمنة لنفي التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وعلم وانه لا يخلو الزمان عن امام ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم الى غير
ذلك والاجماع نقله جمع منهم الصدوق رحمه الله في اعتقاداته والمحقق والعلامة وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني المحدثين
والشيخ ولا شبهة في كونه حقا لانا نقطع ان المسلمين من زمن الرسول صلى الله عليه وآله الى زمان القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل
واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم وفي كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من تكلماتهم وشربهم واكلهم وملبوسهم

ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلق الحكم وما كانوا يتوقفون في هذه الامور وغيرها مع الرخصة الثابتة من الشرع
ومع قصد الرخصة ونجزم ايضا ان الرسول يوم بعث لم يلزمهم مع ذلك بل كان يبلغهم التكليف لانه يبلغهم الرخصة
والاباحة ورفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا الكلام حال الائمة .. وكذلك كان طريقة المسلمين
في الاعصار والامصار ويدل على مذهب المجتهدين ايضا استصحاب عدم التكليف السابق بحجية الاخبار بين اخبار الائمة
مع التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان المجتهدين قائلون بمضمونها بل بسائر اجتهادهم ومذهبهم مع مضامين هذه الاخبار
اذ عرفت ايضا من جهة ان الفتوى لابد من ان ينتهي الى العلم يقولون ان الحجة قول المجتهد الجامع لشرائط الافتاء غيره وحجة
العلم واليقين بحجية ظنه ويرد عليهم … ويستدلوا ايضا بقوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفيه
ايضا نظر من وجوه الاول انه لا يدل على وجوب التوقف ولا الحرمة بل ظاهره انه ان اتفق كونه حراما في الواقع هلك
والثاني انه يدل على كون الحكم تثليثا وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه حلال بين وحرام بين وشبهة مكروهة واما
واما الحكم عند الاخباري فانه يزيد من ثلثة ان قالوا بان شمل مال الغاصب والسارق شبهة وكذا كون امرأة اختا من الرضاعة
شبهة وغير ذلك مما ورد التنزه والاجتناب عنه والاحتياط فيه من الشرع وان لم يقولوا بذلك وقالوا بانه حلال
بين كما صرح بعضهم به ففيه انه كيف يكون هذا حلالا بينا والاتفاق فيه من جميع ما علق لنا يكون وجب الاجتناب عنه اذا
وهذا عجب المشايخ انه شمل الشبهة في الموضوع وما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الاحكام فانه يقولون فيها فهو الوجوب المخزون

بالفعل

ايضا من دون تفاوت كما اشتبه في رسالتنا في اصل البرائة الرابع ان كون ما لا نص فيه شبهة اول الكلام فان
الادلة السابقة واحد منها يكفي لخروجه عن الشبهة فضلا عن الاجتماع وسيما التواتر والاجماع الخامس ان الظاهر من اخبار
اخبار الشبهات لا عقاب على ارتكابها منها ما رواه … بن محمد الخزاز في الكفاية في النصوص بسنده الى الحسن
انه قال في جملة حديث له ان في حلالها اي الدنيا حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب فانزل
الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن قد اخذت من الميتة وان كان
العتاب فان العتاب يسير السادس انه لا يقاوم ادلة المجتهدين فضلا ان يغلب عليها السابع انه ورد نصوص كثيرة
في ان الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة وان الاحوط الاجتناب عنها منها الخبر سيما في الفروج والاموال بل ورد في
صحيحة عبد الرحمن التصريح بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوع الحكم بين المحصورة وبين غير المحصورة وحكموا
بالمنع في الاول دون الثاني بناء على ان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو
نجس جزما كما لا انائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب … الى غير ذلك وان
حكمت ان احدهما نجس او حرام بعينه فهو ترجيح من غير مرجح شرعي والنصوص وردت في الانائين كما في نظائرها
كما قالوا والفرق بين المحصور وغير المحصور ان المحصور يتأتى التنزه عنه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي
وغير المحصور بخلافه وذلك لان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما فحيث يمكن الامتثال بترك المحصورات
من باب مقدمة الواجب يكون مكلفا به وحيث لا يمكن لعدم تأتي ترك الجميع وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفا

والايضا المحصور ارتكاب جميع محتملاته يحقق عادة فيتحقق اليقين باستعمال الحرام او النجس واما غير المحصور فلا يتحقق
العلم عادة للمكلف الواحد بانه ارتكب الجميع فارتكب الحرام او النجس يقينا وكون المكلفين باجمعهم ارتكبوا الجميع
لا يضر لان كلا منهم مكلف بعلم نفسه ولم يكن التكليف عليه كما هو الحكم في وجدان المني في الثوب المشترك لعدم علم
كل واحد منهما بتكليف مختص وقع به بخلاف ثوبي شخص واحد او ثوبين معا يكون احدهما نجسا
والمكلف عالم بذلك فان علمه بذلك تكليف تنزهه عن النجس اليقيني ولا يمكن الا بالتنزه منهما جميعا وايضا
يظهر من الاخبار ان النجاسة شيء لا يجب من اول الامر التفحص عنها بل متى ثبت شرعا او عرفا بل ولا يجب ذكرها عند
امارة محتملة ايضا بل متى علم بها يجب بالاتفاق تنزه عنها والا فلا وفي غير المحصور لا يحصل العلم غالبا بان النجاسة وقعت
فيها بحيث يكون نسبتها الى الكل جميعا كما اذا جعلت بحيث يصير الكل مقدمة للترك حين الخطاب فتامل وبالجملة ادلة
اصل البراءة شاملة لما هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف اصلا والشبهة في غير المحصور وغيرها مما
ذكر ولعدم العلم في كل واحد واحد منها واما العلم بالكل الاجمالي بها فلا يقاوم تلك الادلة بحيث يخصصها
ويخرج جميع الافراد الغير المحصورة منها ويدخلها في الحرام والنجس بان يقال العلم بالتكليف بكل واحد واحد مما احتمل
من حيث كونه مقدمة للواجب لما ذكرنا من لزوم التكليف بالاطاق او الحرج مع ان الاخص لا بد ان يكون
اقوى من العام حتى يغلب عليه ويخصصه على ان التساوي لا اقل منه اجماعا كما عرفت وهو هنا لم يكن فيه محل
تامل لو لم نقل بانه ليس كذلك والشبهة في المحصور فمستند الاجتناب ما نقل فيها الا العلم حتى يشمله ادلة الاصل لان

حرمة

حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب اجتنابهما قطعا لعموم اطيعوا الله وغيره والامتثال يمكن وخال عن الحرج
والاتيان الا بترك المجموع فاحدهما حرام او نجس والثاني يجب اجتنابه من باب المقدمة والامور الواجبة بكونها
كليات والامتثال يتحقق بافرادها وان كان الخصوصية لا مدخل لها في الوجوب لكن لا بد من ارتكابها لكونها
شرطا للوجود ولهذا كان من يعلم ان عليه فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر او انهما ايهما من الخمس كان الواجب
الاتيان بالكل لتحصيل الامتثال اقول هذه قاعدة وجيهة الا انه ورد في الذي فيه الحلال والحرام انه حلال حتى
يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام جواز الشراء من العامل الذي يعلم انه يأخذ اكثر من الحق حتى
يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن احدهما من شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما
السرقة بعينها فلا وفي الموثق عن اسحق بن عمار جواز الشراء من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا
الى غير ذلك وورد في المال المختلط اخراج الخمس وحلية الباقي وتفصيل الامور في الفقه والاحتياط والاولى التجنب
عن المشتبهات وارتكاب الاحتياط في الفتاوى مهما امكن وعدم الاتكال على اصل البراءة مهما امكن لان الورود في الاحتياط
يكون في غاية الكثرة والشدة وموافق لمسلك النجاة سيما في زمان الحيرة وخصوصا بعد ملاحظة ورود المعارضات وشمولها
لا يقع فيه الاحتياط والله الهادي لسبيل النجاة واما ورد فيه نقصان متعارضان فالاظهر فيه التخيير لكثرة ما ورد فيه
من الاخبار الدالة عليه وموافقتها للاصل وقوة دلالتها واما ما دل على التوقف فيحتمل الحمل على الاستحباب او صورة امكان
الرجوع الى الامام عليه السلام او في حقوق الناس كما هو المعروف مع عدم مقاومته لما دل على التخيير لما ذكر لكن الاحتياط فيه

كما ذكر ان كان محتملا للوجوب وغير الحرمة واما محتملهما فقيل بان الاحتياط فيه الترك لتطابق الادلة ولان دفع
المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه تامل فيه لكن الفقهاء في الصلوة الفريضة يقدمون جانب الوجوب والفصل لتمامية
شدة وجوبها وكونها اوجب الواجبات بعد اصول الدين اعلم انه ذكر الصحة للتمسك باصل البرائة والعدم شروط الاول
ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وهو ظاهر فقد مر وجهه الثاني ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او بنفس محترمة
ولان عموم نفي الضرر والاضرار امر ثابت عقلا وشرعا فيشعر بل لابد من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر الثالث ان لا يكون
التمسك فيه جزء عبادة مركبة لانها توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالاصل لانه لا يمكن
ايضا لان اشتغال الذمة بها يقيني فلا بد برفع بمجرد احتمال وان الاصل عدم كونه عبادة الا ان يتم لانه تشتغل بازيد
من القدر اليقيني ثبت من اجماع او غيره وفيه ان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به فلا يكون
تكليفا به بل لابد من الاتيان وان امكن الاتيان به بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف ح
فالمقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع الاشكال في ان المقدمة مانعة ومبطلة ام لا يكون من قبيل الاول تمام
الكلام في الفائدة الثالثة الفائدة الخامسة والعشرون اعلم انه لا يجوز للمجتهد ان يتمسك باصل البرائة الا بعد بذل
الجهد واستفراغه في الادلة وتحصيل الحكم فان لم يوجد دليل على التكليف يتمسك به فهو لا يعارض دليلا ابدا نعم يصلح لتايد
دليل مع الخلاف فيه ايضا وانما قلنا لا يجوز لان الاحكام الشرعية مع نهاية كثرتها ووفورها وبقائها الى يوم القيمة من
ضروريات الدين مع ان العادة المستمرة في الانبياء السابقة من لدن آدم الى خاتمهم ص انهم اوردوا الشرايع والاحكام

في الدين فكل من دخل في دين نبي يعلم ان فيه احكاما كثيرة يجب معرفتها والعمل بها بل هذا هو الفائدة في بعث
الرسول مع انه ورد منهم بحسب العادة اوامر وتاكيدات في معرفة احكامهم كما ورد عن الرسول والائمة ع مما زاد عن حد
التواتر ووصل الى كل احد ففي الحقيقة نحن عالمون بتلك الاحكام علما اجماليا وان لم نكن عارفين بتفصيلها وشغلنا
مثل عبد اعطاه سيده طومارا وقال له امرتك باحكام كثيرة في هذا الطومار ويجب عليك مطالعته والعمل بجميع ما فيه فلا
يمكنه التمسك بالاصل البرائة وعدم المطالعة وترك العمل وكذلك حال العوام لا يمكنهم التمسك بالاصل ومما ذكرنا ظهر
دليل المجتهدين في قولهم بعدم معذورية الجاهل بنفس الحكم الشرعي الا المواضع التي استثنوا نعم بعد بذل الجهد واستفراغهم
لو وقع غفلة او جهل لم يكن عليهم شيء من جهة عدم تقصيرهم لان ضروري مذهب الشيعة وكل العدلية ان المواخذة
بالتقصير وان التكليف بحسب الوسع بل الاشاعرة ايضا يقولون بذلك من جهة السمع واما احكام العامي فبعد بذل
جهدهم واستفراغهم في تحصيلها بالنهج الثابت شرعا يكون الاصل انه حكم الله الظاهري في حقهم طابق الواقع
ام لا وقد مر النهج الثابت ودليله واما مع التقصير فالمشهور بين المجتهدين عدم صحة عباداتهم طابقت الواقع
ام لا اما مع عدم المطابقة فظ لان الصحة هي موافقة الامر فاذا لم توافقه تكون غير صحيحة لا يجزي ولا نزاع لاحد
في ذلك وانه يجب الاداء لو تفطن في الوقت واما القضاء فالمشهور انها تجب ايضا لانه ما صلى فلذا وكلما لم يصل
فاتت صلوته وكل من فاتت يجب عليه القضاء لعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت هذا على القول بان القضاء تابع
للاداء بل بفرض جديد واما على القول الآخر فالقضاء في كل موضع ثابت من غير حاجة الى العموم واما اذا طابق الواقع

٤٠

فاما ان لا يكون له ظن بانها المطلوبة الشرعية فهي ايضا باطلة لعدم تاتي نية القربة وكذا لو كان له ظن الا انه
ما كان يثق بظنه وكان متزلزلا وما كان يدري انه معتبر شرعا حتى يتاتى منه نية القربة وفي الحقيقة ما كان له ظن
ولعله كان في غير المطابقة للواقع واما ان كان له وثوق بحيث يتاتى منه نية القربة فلانك قد عرفت ان الظن
ليس بحجة ولا يجوز التعويل عليه شرعا الا ان يدل عليه حجة شرعية والحجة انما ثبتت على تقليد المجتهد الحي الا ان
ظن يكون مثل الحاصل من تقليد الآباء والامهات وسائر الناس او من مجرد هوى النفس او تقليد الميت المجتهد لعدم
دليل على حجية هذه الظنون بل الدليل على عدمها كما عرفت وايضا الفقهاء احكامه خلافية وادلتها متعارضة فكيف
يمكن الحكم بالصحة مع ان بعض الاقوال والادلة يحكم بفساده فلا يمكن العامي الحكم بالصحة والبطلان من غير تقليد واما
المجتهد فيحكم بالصحة والبطلان معا الصحة بالنسبة الى مقلد مجتهد يحكم بالصحة والبطلان بالنسبة الى من يقلد الحاكم
بالبطلان وهذا لم يقلد احدا واما لو وافق ظن الكل فهو موافق لما ظنوا انه حكم الله والدليل على ان كل موافق للظنون
محسوب من حكمه فتامل وايضا شغل ذمته يقيني يتوقف برائته على دليل يقيني لقولهم لا تنقض اليقين الا
باليقين وايضا الاطاعة العرفية واجبة قطعا لقوله تعالى واطيعوا الله وغير ذلك والامتثال العرفي لا يتحقق
الا بالاتيان بذلك الشيء بحسب الواقع لا ان كل ظن يكون يكفي الا ان يجوز الآمر كل ظن يكون وايضا هو مخالف
لمذهب العدلية ان الثواب والعقاب بازاء الافعال ومعلوم ان هذا الشخص من لم يطابق عبادته الواقع
في فعل واحد وتقصيره ايضا واحد من دون تفاوت اصلا وغاية الامر اتفق هذا الظن في موافقته الواقع كانه

اتفق ذلك

اتفق ذلك في مخالفته للواقع ومحض الاتفاق كيف يصلح للثواب الدائم ورفع العقاب الطويل
او المخلد اذا كان في اصول الدين والعقاب بازاء ترك الفرائض هنا صحيح لانه غير غافل بل مقصر وايضا
روى الكليني في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة الى ان قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره
وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته ما كان له
على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث وهو دال على ان العبادة لابد من ان تكون
بالمعرفة من قبل الائمة عليهم السلام وكثيرا ومجرد الظن كيف يكون يغني وايضا نحن في امر من الامور الجزئية لو اردنا
اثباته شرعا من شهادة العدلين لاحتجنا الى دليل يدل على ان شهادة العدلين حجة في اثبات ذلك ولو
لم يكن دليل لا اثبت بها البتة فكيف يمكن القول بحجية قول عوام الناس والظنون التي تحصل بمجرد هوى
في جميع عبادات العوام والحكم بالصحة شرعا لذلك وايضا من جملة ديننا ان الحجة منحصرة في قول من لا يجوز
عليه الخطاء ونظير ذلك من الاخبار الكثيرة ولذا اتفقنا باشتراط العصمة في النبي ص والامام فلا يكون الحجة في قول
المجتهد اصلا فضلا عن الميت وفضلا عن العامي وغيره من الظنون ورجوع العامي الى المجتهد الحي ثبت بدليل
نفع الحقيقة الحجة هو دليل جواز الرجوع وظن المجتهد ليس بنفسه قول الشارع لجواز ان يكون غيره وايضا اقوال
المجتهدين بل اقوال مجتهد واحد يختلف كثيرا وحكم الله عندنا واحد كما عرفت ولو كان قول الشارع حجة لا يستلزم حجية
ظن المجتهد وما قيل من ان ظن المجتهد حجة اذا كان من دليل شرعي فيجوز تقليده حيا وميتا لان المستند لا يموت والا

فليس بحجة اصلاً حياً كان او ميتاً فهو من المزخرفات التي لا يقول به الا من هو في غاية الغفلة لان كونه من
الدليل ان اريد منه ان يكون مطابقاً للدليل الشرعي وموافقاً للحق المرعي ففيه ان ظن اليهودي والمجنون
والصبي والمجوسي اذا طابق الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس الدليل لانه
مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد فان استناده انما هو اليه والا فهو لا يعرف الدليل اصلاً وان اريد مجرد كونه
واحدة من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا الاستلزام حقيقة ولذا نفهم كل من الدليل خلاف ما يفهمه الآخر حتى
ان الاخباريين لا يتفقون على فهم وان كان كل منهم يقول ما افهمه عين مراد المعصوم قطعاً مع ان المجتهدين يقولون
هؤلاء ما يفهمون سوى تقليد المجتهدين ولو تعدوا من تقليدهم فيتحيرون التدين لقصورهم وغفلتهم وعدم علمهم
لحقيقة الحال مع ان هذا الكلام لا يصح من الاخباري لتحريمهم التقليد والا من المجتهد لانه مناف لقاعدة الفهم
فضلاً من قواعدهم المثبتة التي تركت عليها الافهام وتوافقت عليها احكام اولي الاحلام وايضاً ان اراد
من الدليل الشرعي ما هو دليل شرعي عند ذلك المجتهد فمن المعلوم ان كل مجتهد اذا حكم بشيء من دليل فهو جازم بانه
دليل شرعي وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل الشرعي الواقعي من غيره اذ لو علم
لكان اعلى درجة من المجتهد الذي يقلده لانه لا يميز وهو يميز بل يصير اعلى درجة من جميع المجتهدين وايضاً
لم يقل احد بان دليل المجتهد يموت بل يقولون دليل العامي يفوت بموت مجتهده لما عرفت من ان الدليل الا ان
مستنده اذا كان ظن المجتهد لا الدليل ظنه كما عرفت فاذا مات فهو المستند كما ان المجتهد اذا تغير

ظنه لا يكون

ظنه لا يكون الظن السابق حجة قطعاً ولا ينفع ان دليله بعد باق وما مات ولا شك في انه بعد التغير لا يكون الا الظن
بالسابق وسبب لعدم الامكان هنا بعينه موجود في الموت ولا يرد ان الموت مثل صورة تغير رأيه وان الظهر
بعد عمل مقلده لان الاستصحاب حجة وهو هنا موجود بخلاف ما اذا علم المقلد بالموت للقطع بزوال الظن ح تماماً ان
يتغير بصورة اخرى او لم يبق منه شيء اصلاً وايضاً المستند ليس نفس الظن من حيث هو ظنه بل الادلة التي هي
موجودة في حال الحيوة دون الموت ومنها الاجماع وهنا نقلوا الاجماع على عدم الجواز بل هو ربما جعل من المعلوم من
مذهب الشيعة وربما يظهر ذلك من كتب اهل السنة ايضاً ومع التقدير عدم تمامية هذا الاجماع فالاجماع على الجواز باطل
قطعاً وقد كتبنا رسالة مبسوطة في هذا المعنى فليرجع اليها من اراد ازيد من هذا ومما ذكر ظهر حال اصول الدين ايضاً وانه
لا يجوز التقليد فيه لانه ظن لا دليل عليه بل الادلة على عدمه الى غير ذلك مما يظهر بالتامل مع انه روى الكليني في باب
المسئلة في القبر رواية ظاهرة في عدم جواز التقليد فيه فلاحظ وبعض العلماء حكم بصحة عبادة العامي وان ظنه حجة
وانه يجوز له التقليد لاي شخص كان حتى المجتهد الميت ودليله انه لم لا يجوز ولم لا يكفي وعدم الجواز او الدعوى او المستند
وربما قال ان الاحكامات العجيبة يكتفي ويعتقد انه برهان ويعترض على المحققين ولا يكفي ما في ادلته واعتراضه فنحن نعلم ان ما ذكر
في صورة يتمكن العامي من الاخذ عن المجتهدين وان لم يتمكن من ذلك ولا يمكنه ان يصير مجتهداً فيكفي له الاخذ بالاحتياط
بان يبذل جهده بقدر وسعه في تحصيله ثم يعمل به لانه تعالى لا يكلف بما هو فوق الوسع ولا يكفي ح مجرد التقليد الفائدة السادسة
والعشرون قال الفاضل المقدس المحقق الاردبيلي ره في شرح قوله ره ويجب معرفة واجبات افعال الصلوة آه لا خفاء في صعوبة

العدم الذی یعتبروه سیما بالنسبة الی النساء والاطفال فی اوایل البلوغ فانهم کیف یعرفون المجتهد وعدالته والخ
المقلد والوسائط مع انهم ما یعرفون العدالة ومعرفتهم ایاها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة فالحاصل
الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الآن ما حصلوا شیئا ولیس معلوم انهم اهل لتشخیص بان الفلان عدل مع عدم
معرفتهم حقیقة العدالة بل ولا بالعدلین ولا بالمعاشرة وتحقیقهم ذلک کله بالدلیل لا یخفی صعوبته مع عدم الوجوب
علیهم قبل البلوغ بل بعده ایضا لعدم العلم بالتکلیف بها فانهم یمکن فرض الحصول فی بعض التکلیف ولکن قد لا یکون
والمراد اعم والحصر انه لا دلیل یصح الا ان یکون اجماعا وهو ایضا غیر معلوم بل الظنی انه یکفی فی الاصول الوصول الی الحق
کیف کان بدلیل ضعیف باطل وتقلید کذلک کما مر بالاشارة الیه وعدم نقل ایجاب تکلیف بذلک بل یکتفون بمجرد الاعتقاد
وقال فی بحث وجوب التعلم بدخول الوقت کل من فعل ما هو فی نفس الامر وان لم یعرف کونه کذلک ما لم یکن عالما
بنهیه وقت الفعل حتی لو اخذ المسائل من غیر اهل بل لو لم یاخذ عن احد فظنها وفعل فانه یصح الی ان قال وفی کلام
الشارع اشارات مثل رد صحة جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم بحسنها وصحة حج من مر بالموقف وقوله لعمار
الا فعلت کذا فانه یدل علی انه لو فعل کذا لصح وفی التصحیح من نسی کیفیة ففعلها واحسنه آه اقول ای صعوبة فی
معرفة الواجب من الصلوة عن مستحبها والتمییز فان قابلیة النساء والاطفال لاکمالات والصنایع الدقیقة واشباهها
فی غایة الظهور وعند سعی المجتهد محصلون وهی اصعب مما ذکر بمراتب بل رفع الاخلاق الردیة المهلکة وتصحیح النفس
بالجهاد الاکبر اصعب واصعب بمراتب شتی بل التکلیفات الظاهرة اکثرها اصعب ومن جهة القابلیة کلفهم الله تعالی ولو فرض

ان اصل المکلف له القابلیة فلا شک فی عدم کونه مکلفا بما هو فوق طاقته ولا یتامل احد من الشیعة فی ذلک
فضلا عمن فاقهم بل العامة ایضا لا یرضون مع انه لو تم ما ذکره لزم ان یکون عباداتهم صحیحة وان خالف الواقع
اذ قلما یتفق ان یکون عبادة امثالهم مستجمعة لجمیع شرایط الصحة واجزائها بل المسنون والمشروع ایضا کون ان
کذلک غالبا فیلزم صحة عباداتهم لعدم امکان علمهم بالمجتهد والعدالة علی حسب ما ذکره علی ان الخطاء فی اصول
الدین لیس بمعذور والخاطی کافر خارج عن الاسلام او الایمان ولا یجتمع هذا ابدا مع الظن والتقلید لان الخطاء غیر
مامون علیها والتکلیف بالاصابة للواقع تکلیف بما لا یطاق مع انه علی هذا لا یکون ظنا وتقلیدا بل علما واجتهادا
واصول الدین ودلیله علی ظاهر بحیث یکون الخطاء فیه من جهة التقصیر اما من عدم ملاحظة الدلیل او من عدم التخلیة او من المسامحة
وعدم جد وجهد واستفراغ وسع علی ان الرسول والائمة ع بالغوا واکثروا فی المبالغة فی وجوب طلب العلم والتفقه
فی الدین والمعرفة وان لا یسامح احد فیها اصلا وبعدهم الفقهاء ایضا بالغوا وشددوا واکدوا واکثروا من المواعظ
لکی یکون عباداتهم ومعتقداتهم علی وفق الحق والصواب والرشد ومع جمیع ذلک تسامح العوام غایة التسامح فلا
یعرفون احکامهم والعبادات وغیرها کلها فاسدة منهم بالنحو الذی نشاهد منهم فاذا سمعوا ان کل ظن یحصل لهم
من ای طریق یحصل یکفی اذا وافق الواقع فیطمئنون اذ ان ظنونهم الفاسدة قطعا ویجزون الامر بالمرة لانهم
یظنون ان ظنونهم مطابقة للواقع فیترکون البدل لتحصیل المعرفة بالمرة والتشبث بهذه الشکوک علیهم حفظا لدینهم
وعباداتهم وغیرها والا انهم کیف یعرفون المجتهد فیه اثر شبهة ومغالطة اوردت مع منع امکان التقلید مطلقا والابد

للتعرض لخصوص العدالة فان الاجتهاد له شروط كثيرة لا يعرفها الا المجتهدون الماهرون والعدالة يسهل الكل ادراكها
ان العلم المتعارف او الظن القوي يحصل بكون رجلاً ماهراً في الفقه طبيباً لعلاج الجهل في مسائله وان لم يكن له وقوف في الفقه
اصلاً كما هو الحال في ساير العلوم والصناعات وكما جرت الحال في خصوص الفقه ايضاً في اعصار الائمة ع والاعصار التي
وانه على ذلك كان المدار بلا شبهة وغبار فيظهر من الاجماع ان الائمة ع كانوا راضين بذلك واقروا عليه
لذلك وكذا الظاهر من احاديثهم الصريحة في جواز التقليد وغيرها من الادلة الدالة عليه كما مر الاشارة اليها ويظهر من ذلك
انهم ع ما جوزوا التقليد لكل احد والعمل بكل ظن بل ما جوزوا الا تقليد الفقيه العادل الزاهد في الدنيا المخالف لهواه
العارف باحكام الشرع الناظر في الحلال والحرام الى غير ذلك بل صرح في رواية الاحتجاج بحرمة التقليد لعوام الذي
ليس كذلك فاذا كانوا ما جوزوا الاخذ عن كل عالم فكيف يجوز الاخذ عن كل جاهل او بكل ظن وايضاً اذا كانوا يسئلون
عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن فلان اي رجل خاص وما كانوا يرخصون الاخذ من كل احد ومن اي ظن كان
بل ربما كانوا يبالغون في ان الحكم الشرعي ومعالم الدين لابد ان يؤخذ من الفقهاء لا غير منها ما مر في الفايدة السابقة
ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه تعالى لم يقل اسئلوا كل احد واعملوا بكل ظن بل الذكر فانهم
تعالى والرسول والائمة ع منعوا من ذلك اشد المنع وورد عنهم نحن اهل الذكر ومع تقديره لتعميم ايضاً لا يشمل العوام
او كل احد لانهم ليس من اهله قطعاً وبالجملة الاخبار الدالة على انه لا يجوز الرجوع الى غير الائمة ع كثيرة خرج منها
الرجوع الى الفقيه فقط للادلة التي مضت بل ورد ان حكمهم هو حكم الله وحكم الائمة وورد انهم الحجة على العوام
والائمة ع

والائمة حجة عليهم فظهر من جميع ما ذكر ان الحجة في العامي منحصرة في تقليد الفقيه وان كل ظن يحصل لا عبرة اصلاً
فكيف بالظن بالصحة اي ظن يحصل له وان طابق الواقع بل ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة
السنة وامثال ذلك ومعلوم ان الظاهر منه نفي الصحة وهو مسلم عند الكل والاخذ بقول العوام وكل ظن ليس من الفقه قطعاً
ولا ليس من العلم واصابة السنة بل ليس مرادهم الا المنع عن امثال هذه الامور والحاصل ان معرفة الفقيه الجامع للشرائط
يمكن ان يحصل قطعاً لمن لا يعرف شيئاً من الشرائط ولا يحصرها ولا شك في ان معرفة تلك الشرائط شرط في معرفة
المجتهد ولم يقل احد بذلك بل صرحوا بخلاف ذلك نعم وجود تلك الشرائط شرط لوجود الاجتهاد كما ان معرفة العلوم
الطبية شرط في الطبيب وليست معرفتها شرطاً في معرفته والا انهم لا يعرفون علامة والعلامة فقيه انهم بعد ما عرفوا الفقيه
يقدرون على استعلام امره من في الظن كيف يصنع وانه يجوز بواسطة فلان ام لا فكيف يصنع كما هو الحال في التشبيه
في هذا الباب وفي كل باب وانما ذكره من الاشارات مع ان الاشارة لا تعارض الادلة الظنية بل القطعية او ثبت
على النحو الذي ذكرت لا تفتت انهم كانوا يرضون في العبادات التوقيفية والاحكام الشرعية الاخذ بكل ظن
يحصل باي نحو يحصل وفي اي قدر من القصور يكون الشخص وهذا مخالف لاجماع جميع المسلمين بل وجميع المليين فضلاً
عن الشيعة ومناف للادلة الكثيرة الواضحة المسلمة عند الكل بل يحصل منها القطع كما لا يخفى وبالجملة التمسك بامثال ما ذكر
في غاية الغرابة اما حكاية الانصار فلانهم احدثوا في الدين ما لم يكن وغيروا وبدلوا الا انهم غيروا القبلة في الاذان من
بيت المقدس الى الكعبة لكن الله تعالى امضاه بعد ذلك وجعله شرعاً بعده فهل يجوز لنا الان التشريع في الدين او غير ذلك

لا شك في انه لو فعلنا بعد بنا قطعا من جهة التشريع ومن جهة بقاء النجاسة وعدم صحة الصلوة وغير ذلك مما يترتب
على النجاسة واما حكاية عمار فلان العبادات التوقيفية لا يمكن فعلها من غير الماخوذ من الشرع قطعا وما جرا فلو كان فعله
التيمم كما قال لكان فعله بتعليم الشرع بلا شبهة مع ان قوله افلا صنعت هكذا توبيخ وتقريع ولا شك ان ذلك انما
يتوجه الى فعله الاختياري وفعله التيمم كذلك بعد اطلاع من الشرع كان محالا فالتوبيخ يرجع الى التعلم وان كان فعله
بالقياس الى سببه فان المراد التوبيخ على سببه واما تصحيح فعل الركعة فلانه انما فعله لقاعدة شرعية عنده والبتة
اذ لا يمكن التغير والتصرف في العبادة بمحض الجهل ولذا قام ففعل بقصد القربة واطمأن بان هذه تقربه الى الله تعالى
وبان ذمته برئت مع انه كان امام القوم والمعصوم ع قال له كنت امرت فيما سلف بان تامرون وعملنا بعمل فظهر له
صحيح جماعة وسنده واما السلف فلا شك في انهم في الاعصار والامصار كانوا يامرون بتحصيل المعرفة في الدين
والعبادة واستدل بعض العلماء بانه لو كان الاخذ من الفقيه بغير واسطة او بواسطة شرطا لزم فساد عبادة اكثر العوام
وكيف يجوز الحكم بذلك وفيه ما لا يخفى فان هذا الاستدلال نظير من يستدل على حلية الغيبة للزوم حرمتها كون اكثر الناس
عاصين والعامة يستدلون على فساد مذهب الشيعة بانه يستلزم كون الصحابة عاصين مرتدين الا افرادا منهم
ثلثة او اربعة مع انا قد اشرنا الى ان عبادة اكثر العوام ليست بمتحدة بجميع شرائط الصحة قطعا فيلزم صحتها ما ذكره وايضا
مع بطلان ما ادعى الفقهاء من عدم جواز التقليد في اصول الدين وادعوا الاجماع عليه واقاموا البراهين العقلية والنقلية مع
ذلك وقد اشرنا اليه في الجملة بان ذلك يستلزم كفر العوام وهو باطل قطعا وفيه ان كثيرا من العوام يأخذون اصل الدين بالدليل

والدليل

والدليل مع القدر الذي يدخلون في الايمان ويطمئنون عليه في غاية السهولة ولم يشترطوا اكثر من ذلك فان دفع
جميع الشكوك والشبهات واجب كفائي من شأن المجتهد اتفاقا واما الباقون فاكثرهم ليس لهم عقيدة صحيحة ربما
يعتقدون جسمية الرب تعالى او كونه في سمت السماء او في جهة اخرى في طرف العالم او غير ذلك وربما لا يعرفون
الرسول او معنى النبي والرسول او انه كان معصوما او انه آدمي او ملك الى غير ذلك وكذا الامام لا يعرفون معناه
او لا يعرفون اشخاصهم وكذا امر العدل والمعاد وربما يعتقدون اعتقادات الصوفية او الجبرية وغير ذلك واما
الباقون فكثير منهم مستضعفون والمستضعف ليس بكافر قطعا سيما المستضعفين من الشيعة والمستضعف صنفان صنف
من جهة عقله وصنف من جهة عدم تمكنه من تحصيل الدليل او المعرفة ايضا واما غير المستضعفين فلم يقل احد من
الفقهاء بانهم كفار مع كونهم من الشيعة بل يكونون مثل المستضعف واسطة بين الايمان والكفر وداخل في فرق
الشيعة ثم اعلم ان ما ذكرناه بالنظر الى الادلة واقوال الفقهاء والا فالرجاء من لطفه تعالى وعظم منته ان يكون
الامر على ما ذكره المحقق الاردبيلي ره وشاركوه فيما وجب على حسنة لا تقصير منها سيئة وكذا اصحاب البيت
لكن مخالفة الادلة واجماع فقهائنا لا يجوز ولا يمكن شرعا فتامل الفائدة التاسعة والعشرون في الاستصحاب قد ثبت
في الفائدة الرابعة وغيرها ان الاخباريين يحتجون في ثبات اصطلاح المعصوم ع واثبات اللغات وثبات انه لم يتغير
سند الحديث او متنه او عدم القرينة او بقاء القرينة او غير ذلك الى استصحاب العدم او استصحاب البقاء واصالة تاخر
الحادث والبقاء الاحكام التي ليست موقتة ولا فورية التي تكون من قبيل الموقتة اذا ثبت شرعا ندوم الثبت الا ما

بدليل الاجماع او الاخبار او غيرهما لكن مع ذلك ربما يعرض لموضوعهما تغير بحسب الصفة مثل الماء القليل النجس يصير كرا او الخمر
مثل الماء المتغير بالنجاسة زال تغيره من قبل نفسه او حال من احواله مثل الانائين المشتبهين وقع في احدهما نجاسة ثم
وقع الاشتباه فيحصل الاشكال في ان البقاء كان باقيا مع حاله ام تغير فان الماء القليل المنفعل بالملاقاة ما دام باقيا على قلته
يكون نجسا جزما وكذا الحال في المشتبهين الاخيرين والمواضع التي وقع النزاع من العلماء في الفقه انما هي من جملة ما ذكرنا
واما ان تكليف اتى وقع النزاع في بقائه فلم نجده الى الآن والحاصل ان الاستصحاب على ثلثة اقسام الاول
وهو الذي يثبت الصفات والمشابهة والثاني في نفس الحكم الشرعي
في متعلق الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا غير معلوم لموضوع معلوم مثلا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض
للوضوء ام لا فنقول قبل وقوعه كان متطهرا فهو الآن متطهر فليس بناقض والثالث عكس الثاني مثلا نعلم ان البول
ناقض للوضوء لكن لا نعلم تحققه فنقول الاصل عدمه فهو متطهر وقد وقع الخلاف في حجية الاستصحاب والمشهور بين الفقهاء
الحجية مطلقا ومنهم من انكر مطلقا لكن نراهم يتمسكون بالقسم الاول وان كان كلامهم في مقام الانكار مطلقا وكذا
دليلهم ومنهم من انكر حجية القسم الثاني خاصة وهو الظاهر من صاحب الذخيرة وصريح كلام الاخباريين ثم ان ههنا
استصحاب اخر انكره بعض القائلين بالحجية وهو من قبيل الاول في كونه في متعلق الحكم الا انه لا يثبت به سند ولا متن
ولا دلالة ولا علاج تعارض بل هو مثل رطوبة ثوب نشر على الشمس فرد بباب مطروحا مع العذرة بان يقال الاصل
بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة للنجاسة فالثوب نجس ولا يخفى ان مثل هذا ليس بحجة لانه معارض باصالة الطهارة
واصالة عدم الوقوع حال كونه رطبا فتامل واستدل المشهور بان الباقي لا يحتاج في بقائه الى المؤثر ورد بمنع ذلك

فان الشي

فان الشيء اذا ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم واجيب بان الغالب دوامه وبقاؤه فالظن يلحق
بالاغلب ورد بمنع الغلبة ايضا بل الموجودات الغير القارة بالذات اكثر والقارة تدوم بحسب عادة الله تعالى
لا مطلقا والحق ان شان غير الفقيه اعلى من ان يستدل على هذا الاصل الذي بناء الفقه عليه كذا او يعرض بهذا الكلام
السخيف فضلا عن الفقيه فضلا عن اجماع اكثرهم عليه ولو لم نقل بالكل لان بناء الجميع على الاستدلال بالاستصحاب
في نفس الاحكام في كتب الاستدلال وفي المتعلق في كتب الاستدلال وغيره واستدلالهم بان الاستصحاب معتبر
في بعض الموارد اجماعا فكذا في الكل لحصول الظن وكل ظن المجتهد حجة ولعل مرادهم من بعض الموارد والاكثر دون الجميع
بل عرفت انه لا يتحقق موضع بغير الاستصحاب الا ان النزاع في امر اخر وغيره في بعض المحققين بحصول الظن الا انه
منع حجية كل ظن المجتهد والمعروف المحققين الثانيين انهم يمنعون حصول الظن والا فكل ظن المجتهد يكون حجة
سلم عندهم من جهة الدليل الذي ذكروا وهو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجة والا لترجيح
للظن على ظن الا الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان والرمل واشباهها فانه ليس بحجة عندهم وفاقا للموافق
ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة والصدر الاول فكذا بعده بخلاف الظنون التي تحتمل انها كانت في ذلك
الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد وما يتفق عليه ثبوته والاحتجاج به من جهة السند والمتن والدلالة وعلاج التعارض
ومثل الاستصحاب وغير ذلك واستدل ايضا على حجية كل ظن بان عدم العمل ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح
عقلا فكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون المراد بعده بدل عدم من انتجاع عن دليل الاجتهاد ولزوم عمله باحدهما

اى الراجح والمرجوح والاول التمسك بالاستقراء ويقال ان الفقهاء ربما يحكمون الحكم الكلى بتتبع جزئيات كثيرة
غاية الكثرة الى حد يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية مثل حكمهم بحجية شهادة العدلين شرعا وغير ذلك
وهذه الكثرة موجودة فى الاستصحاب الى حد يرسخ فى اذهان المتشرعة ان الحكم الشرعى اذا ثبت فثبوت خلافه يحتاج
الى دليل شرعى ويصعب عليهم تجويز خلاف ذلك ولذلك لا يزال فقهاؤنا يتمسكون بذلك فى كتبهم الاستدلالية
والفقهية من دون تامل وتزلزل والحاصل ان هذا الاستقراء يكفى للحكم والاخبار منها ما رواه زرارة فى الصحيح
عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه شئ وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن
انه نام حتى يجئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه
بيقين آخر وقوله ع فانه على يقين آه تعليل ظاهر فى العموم وكذا قوله ابدا مع ان اللام هنا يفيد العموم وروى
ايضا فى الصحيح فى آخر ما قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه
قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان
تنقض اليقين بالشك ابدا فان علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو قال تغسل الناحية التى ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك الى ان قال لانك لا تدرى لعله شئ وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين
بالشك الحديث وروى ايضا فى الصحيح قال قلت من لم يدر فى اربع هو ام فى اثنين قال يركع ركعتين الى ان
قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكن ينقض الشك باليقين ويتم

على اليقين

على اليقين ويبنى عليه ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات وعن بكير عن الصادق ع اذا استيقنت انك قد توضأت
فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وفى الصحيح عن عبد الله بن سنان ان رجلا سأل
الصادق ع انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر الى ان قال قال الصادق ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك
فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه
فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته وفى الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم اصحابه فى مجلس
واحد اربعمائة باب منها قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه
خالى قدس سره المجلسى فى البحار فى باب من شك فى شئ من الافعال هكذا من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه راى فى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطرق صحيحين فى
اسناده البرقى فكان محمد بن عيسى فى الاخر شركاله عن القاسم بن يحيى عن جده عن ابى بصير ومحمد بن مسلم
عن الباقر ع وفيها هكذا من كان على يقين فاصابه شك فليمض آه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال
اصل هذا الخبر فى غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكلينى ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة
وكذا غيره من المحدثين انتهى كلامه ره آه وفى التهذيب عن الصفار عن القاسانى قال كتبت اليه عن اليوم الذى
يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية قال
المدقق الاسترابادى بعد ايراد هذه الاخبار لا يقال هذه القاعدة تقتضى جواز العمل باستصحاب احكام الله كما
ذهب اليه المفيد والمرتضى ره وتقتضى بطلان قول اكثر علمائنا انا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين

والفقهاء وقد جئنا منها في الفوائد المدنية الى اخر ما قال وملخص جوابه حمل هذه الاخبار على عدم صيرورة الاستصحاب
ولم يقل به احد اذا احتمل واجاب ثانيا بانه تواتر الاخبار بان كل ما يحتاج الامة اليه ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وتواتر
الاخبار بحصر الحكم في بين الرشد وبين الغي وما يجب فيه التوقف انتهى ولا يخفى انه معترف ان هذه القاعدة
تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله وكيف يقول هذه شبهة عجز منها الفحول لان حجية الاستصحاب ليست بكفر
ولا فسق ولا مخالفة لضروري او اجماع فما الداعي الى عدة شبهة والمغالاة في حلها والحكم بالعجز عن الحل ثم
الجواب بالجوابين الفاسدين الركيكين فان الاخبار صريحة في تغير وصف الموضوع ومعلوم انه مورد الاستصحاب
والمعترف هو بذلك ومع ذلك لا معارضة بين الاستصحاب وما ادعاه من التواتر لان الاستصحاب ايضا خطاب وحكم
علم الشرع به كيف وكثير من المواضع يكون الحكم فيه مستصحبا بالنص والاجماع ولا يقال انه مخالف لحكم الله تعالى
وخطابه وكذا لا يخالف ما ورد من تثليث الحكم ثمة ثم وكتبنا رسالة مبسوطة في الاستصحاب ثم اعلم انهم ربما
يستدلون باصالة عدم البلوغ كرا وهذا انما يتم اذا لم يتحقق الكر والقليل منه بوجود تدريجي شيئا فشيئا واما
مع الوجود الدفعي فلا اذ لا تفاوت بين الاقل والمساوي والازيد فليتامل واعلم ايضا ان من شرط الحجية ان لا يتغير
الموضوع بحيث يصير حقيقة اخرى واقعا او عرفا مثل ان يصير الكلب ملحا والعذرة دودا او الميتة ترابا والدهن
دخانا وان يحترق شيء فيصير رمادا وكذا الانتقال مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك
من امثال ما ذكرنا لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة والدم لا الملح والدود والتراب والدخان فتامل يعرف ليتاخر في

الامور

الامور المذكورة واحتمل جريان الاستصحاب فيها ايضا وليس بشيء واعلم ايضا ان تغيره ثلثة اقسام منه ما يعلم
جريان الاستصحاب معه ومنه ما يبطل الجريان ومنه ما يشك ومنه ما يجزم به وذلك فيرجع بعارض الاستصحاب استصحاب
اخر ليقاومه او قاعدة اخرى لا كذلك والظن من جهة مصادمته ما هو اقوى او اضعف فلا بد للمجتهدين من ملاحظة ذلك
الفائدة الثامنة والعشرون في حجية القران الاخباريون منعوا منها مطلقا وجوه في غاية الغرابة لان الحجة قول الله
تعالى واما قول الرسول ص والائمة انما يكون حجة في الاحكام الشرعية من حيث كونه كاشفا عن قوله تعالى فلا معنى للتوقف
في كون قول الله تعالى حجة فكيف يحكم بعدم كونه حجة من جهة ما يتوهم من بعض الاخبار اذ على تقدير ان يكون
نصا صريحا في عدم حجية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به وقد شاهدوا ان يامروا بعدم الطاعة قول الله وكلام جملة
حجة كيف وهم ع صرحوا مكررا كثيرا انه ما لم يكن حديثهم موافقا للقران فاضربوه على الحائط وانه زخرف وانا لا نقول
خلاف القران ابدا وانه ما لم تجدوا للحديث شاهدا من القول فلا تعملوا به وصرح الرسول ص في الخبر المتواتر بانه تارك
فيكم الثقلين وجعلها حجة علينا الى يوم القيامة وامرنا بالاخذ بها والتمسك وورد منهم ع انه يعرف هذا واشباهه
من كتاب الله حين سئلوا عن وضع المرارة على الاصبع حال الوضوء الى غير ذلك وفقهاء الشيعة في الاعصار
كان ديدنهم الاستدلال والتمسك به والحاصل ان القران كلامه تعالى يقينا فاذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التامل
في الحجية ثم في كونه تعالى حجة يجب اتباع قوله وامتثال امره ونهيه والاعتقاد بخطاباته واحكامه والقول بانكار ذلك كفر
فضلا عن غير مبين ان يكون التامل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الاخبار وان سند القران ومتنه وغير ذلك

وأما الدلالة فربما كانت ظنية في غاية القوة وربما كانت ظنية مقابلة للظن الحاصل من الأخبار مع أنه حجة
عندهم قطعا ومما دل على حجيته يشمل هذا أيضاً بل بطريق أولى لأنه مفهوم كلام الشارع القطعي سنداً ومتناً
بخلاف مفهوم كلام لا يعلم أنه من كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الراوي وأنه ليس من المعصوم ع أصلاً
وأنه منه لكن نقل بالمعنى بل هذا هو الأظهر كما يظهر من مخالفة ألفاظ حديث واحد في مقامات متعددة
وأنهم رخصوا النقل بالمعنى وغير ذلك وهي حجة عندهم قطعاً مع أن ما فهموه ليس الأخص الذي توهموه مما ورد
من أن علم القرآن منحصر في الإمام ع ولا شك في أن المراد علم الجميع وكل الحكم بحيث يكون فيه أدلة [illegible] في
أن الأطفال يعلمون أن مراده تعالى من ولا تقربوا الزنا النهي عنه وأمثال ذلك من الأحكام والمواعظ
والقصص بحيث لا يحصى بل يفهمون من قوله تعالى وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه جواز
المتابعة لغير المتشابه وكذا من قوله تعالى هدى ونور وكتاب مبين وغير ذلك وتوهموا أيضاً من نهيهم
عن تفسير القرآن بالرأي وفيه أن التفسير لا يكون إلا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة والمطلوب واضحاً وللقول
بأنه لعله كان في حال نزول الآيات قرائن مشتركة بين الأخبار والقرآن فأخبر هو الحكم فهو جواب مع أنهم صرحوا
بالأخذ بالقرآن ع وقد يحصل القطع بأن المراد ما يفهم من القرآن لأنه إذا ورد حديث تفسيره مع أن
المفسر إذا خالف مدلول القرآن يكون داخلاً في تلك الأخبار المردودة ع ما يظهر من الأخبار [illegible]
تجده وبالجملة ليس هذا مما يحتاج إلى الاستدلال وربما حكم بعض المحققين بأن ظاهر القرآن ليس بحجة نعم [illegible]

حجة وهذا أيضاً ليس بشيء لظهور وجهه من التأمل في الأدلة والأخبار ومقتضى الأدلة المزبورة أنه لم يقع في
القرآن تغيير مانع من الاحتجاج والأصحاب متفقون على ذلك لكنهم اختلفوا في أنه هل وقع فيه تغيير أم لا والظاهر
من أخبار كثيرة هو الوقوع ثم اعلم أنه وقع بين القراء وقدمائهم [illegible] النزاع مع عدم جواز العمل بقراءة غير
السبعة أو العشرة المشهورة والمشهور بيننا جواز العمل بقراءة السبعة المشهورة والدليل على ذلك تقرير الأئمة ع
بل الأمر بأنه يقرؤه كما يقرؤه الناس إلى قيام القائم ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم وأما ما يختلف فيه
الحكم فالمشهور التخيير في العمل باتفاقات . وذهب العلامة إلى رجحان قراءة عاصم بطريق أبي بكر وربما استند
بعضهم في حجية القراءات السبع بما ورد في بعض الأخبار من أن القرآن نزل على سبعة أحرف والدلالة
فيه على القراءات السبع مع أنه روى في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد أن الأحاديث تختلف منكم
أن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا
فامنن أو أمسك بغير حساب وظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهورة مع أنه ورد عنهم تكذيب ذلك رواية أنه
نزل على حرف واحد من عند الواحد الفائدة التاسعة والعشرون قد عرفت أنه لا بد للمجتهد من مراعاة العلوم
العربية ومعرفة العام والخاص وأنه لا يجوز التعدي عن مدلول النصوص أصلاً كما مر ولا مخالفته مطلقاً وأن من
تعدى أو خالف بقدر ذرة أو عشر معشار رأس شعرة يكون حاكماً بغير ما أنزل الله ومفترياً على الله ومتعدياً عن حدود الله
ومما شاء بالقياس [illegible] الناس وشيوعها في الدين ومضحكاً [illegible] إلى غير ذلك مما [illegible]

الاولى والثانية لكن مع ذلك نرى انه من اول الفقه الى آخره فى كل نص نص يقع التعدى والتخلف بلا شبهة بل
لا يجوز عدم التعدى ولو لم نتعد لكنا نعيد ازال الله تعالى وافترينا على الله وشرعنا فى الدين الى غير ذلك مثلا اذا
ورد ان الرجل اذا شك فى افعال الوضوء يفعل كذا وكذا او اذا بال يجب عليه كذا نفهم منه بمجرده ان المرأة بل
الخنثى بل الصبيان والمجانين ايضا مشاركوه بلا شبهة وبلا توقف على دليل يدل عليهما ومع عدم علم وشعور بان الدليل
ماذا وان سند ذلك او متنه كيف هل الصحيح الحجة ام لا بل ربما لا يكون آية او حديث يدل على ذلك وعلى تقدير
الوجود فهما ظنيان فهذا الفهم والتعدى قطعى والظن لا يصير مستند القطع ومع ذلك اذا اطلعنا على حديث مضمونه
ان رجلا جهر فيما لا ينبغى الجهر فيه اه لا نفهم المشاركة المزبورة اصلا كما انه لو سمعنا حديثا ورد فى بول الرجل فى
البئر لا نفهم منه بول المرأة وغيره ايضا لو سمعنا حديثا فى الامر بقراءة دعاء يوم عرفة او جمعة او فى وقت او مكان
او عند فعل الى غير ذلك من حديث يتضمنه لا نفهم منه من ذلك الامر سوى الاستحباب ولا يتبادر الا ذلك من دون
ان يكون فى ذلك الحديث قرينة او نكون اطلعنا من الخارج على حديث يدل على عدم الوجوب وان سنده كيف ومتنه
كيف وانه يقاوم هذا الحديث ويترجح عليه حتى يرتكب التاويل فيه من جهته بل ربما لا يكون حديث يدل على عدم
الوجوب اصلا ورأسا فضلا ان نكون مطلعين عليه فضلا ان يكون حين سماعنا الحديث الامر مطلعين يكون ممكن نظرنا
وانه لهجة تحكم بالاستحباب من جهة متفاوتة ومع ذلك متى اطلعنا على الامر بشئ آخر فيتبادر الوجوب واذا سمعنا اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه نفهم منه الوجوب الشرطى لاجل شرط الصلوة والاستحالة مع ان مدلوله الوجوب الشرعى

بعنوان الوجوب

بعنوان الوجوب لنفسه ومع ذلك يفهم من لفظ الثوب ان البدن كذلك وكذا موضع السجدة والمساجد
والمصاحف والضرائح وغير ذلك ومن استماع لفظ البول نفهم ان الغائط والمنى والدم وغيرها من النجاسات ايضا
كذلك ايضا نفهم ومن لفظ اغسل الظاهر فى الوجوب لنفسه لا الوجوب لغيره والظاهر فى الوجوب الشرعى بل جميع الاحكام
النجاسة مثل التحريم ان لو وقع فى اللبن وامثاله من المطعومات والمشروبات وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ونفهم تلازم
جميع تلك الاحكام كل ذلك من لفظ اغسل الذى ليس مدلوله سوى اجراء الماء او المياه المضافة مع ان الموضع
لم يرد حديث على ان احكام النجاسة الشرعية ما هى وانها متلازمة فضلا ان نفهم الجميع من مجرد لفظ اغسل
مع انه صرح صاحب المدارك بان وجوب الغسل ليس من جهة منحصر اخذ النجاسة ولذا لا نفهم النجاسة فى كل موضع ورد
فيه لفظ اغسل وايضا اذا سمعنا ان الدم مثلا اذا وقع فى مرقة انه حرم تلك المرقة نفهم جميع احكام النجاسة من حرمة
الشرب فى المرق وغيرها من جميع المايعات والمياه المضافة مع انه لم يرد نص على ان كل مايع ينفعل فضلا من كل
ما هو مضاف مع ان الحكم كلية بعنوان الجزم مع انا اذا سمعنا ان قى زره يجوز الوضوء بماء الورد لحديث يدل عليه نحتمل فى
ذلك ان يكون جميع المياه المضافة يجوز الوضوء بها لان الكل مشتركة فى الحكم وايضا اذا سمعنا انه منع الشارع
من الوضوء بماء وقعت فيه دجاجة عذرة ودخل فيها نفهم ان كل ماء قليل ينفعل بالنجاسة من كل نجاسة من النجاسات
العذرة وان كان بول الرضيع واقل الدرهم من الدم وغير ذلك واذا سمعنا ان العذرة وقعت فى البئر وينزح لها كذا
وكذا لا نفهم ان جميع النجاسات كذلك وكذا اذا سمعنا الامر بغسل الثوب من البول مرتين لا نفهم ان جميع النجاسات كذلك

مع ان بمجرد المنع من الوضوء كيف يدل على جميع احكام النجاسة مع انه اذا اسئل عن الفارة اذا وقعت
في الحوض من الماء يجوز الوضوء منه تفهم منه بمجرده ان القليل لا ينفعل بنجاسة من النجاسات مع ان نرى ان الميتة انجس
اللبن الذي في ضرعها فنعل الماء القليل ايضا يكون مثل ذلك اللبن فكيف يدل على عدم انفعال القليل بالملاقات
مع انا بعد ما جزمنا بالتعارض بين حديث الفارة ورواية العذرة لا نجعل خصاص كل بما دل عليه وبهذا الجمع
بفساد ذلك قطعا وبالجملة جميع ما ذكرنا واضح وكذا كون المدار في الفقه على امثال ما ذكرنا ليس يخفى على من له
ادنى فطانة فظهر مما ذكرنا انه يحرم التعدي عن المنصوص جزما ويحرم عدم التعدي ايضا جزما ويحرم مخالفة المنصوص
جزما ويحرم عدم المخالفة جزما فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين وتميزهما ومعرفة دليل التعدي حتى يكون مجتهدا لما
عرفت ان الحجة قول المجتهد لا غيره وان المجتهد لا بد من ان يعلم ان فتواه حق حتى لا يدخل النار وعدم الفرق بين
المقامين اعظم خطاء من المجتهد فلو كان احد لم يفرق ولم يعرف ما به الفرق يخرب الدين تخريبات كثيرة من اول الفقه
الى آخره اذ ربما لا يتفطن بدليل التعدي فيترك التعدي او دليل المخالفة فيتركها زعما منه انه تعد حرام او مخالفة حرام
وربما ينعكس الامر فيتعدى في الموضع الذي لا يجوز تعديه قياسا له بما يجب فيه التعدي وكذا المخالفة كما وجدنا غير
واحد من العلماء انهم يفعلون كذلك ثم اعلم ان التعدي المعتبر ربما يكون بعد ملاحظة امر مثل القياس المنصوص العلة
ومثل التلازم بين الحكمين مثل قوله اذا قصرت افطرت آه وهذا الكلام هنا فيه انما الكلام في المواضع التي اشرنا
اليها من انه بمجرد اللفظ يفهم التعدي او المخالفة ومعلوم ان ذلك لم يتحقق الا بتتبع وتتبع فروع من مسائل

او الفقهاء

او الفقهاء والانس بطريقتهم وما فهموا من فتاويهم وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم فربما يكون اجماعا
ضروريا وربما يكون اجماعا نظريا وربما يكون اجماعا ظنيا وربما يكون بمجرد شهرة بين الفقهاء فلا بد من التميز بين
الاقسام فان القسمين الاولين لا تامل في حجيتهما والاخيرين وقع النزاع في كل واحد واحد منهما فلا بد من التشخيص
ومعرفة الدليل ثم الاعتماد والفتوى ويعلم ايضا ان التعدي ربما يصير بتنقيح المناط وهو مثل القياس الا ان العلة فيه
منقحة اي حصل اليقين بان خصوصية الموضع لا دخل لها في الحكم وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر فيجزم
بالتعدي لامتناع تخلف المعلول عن العلة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي حين سئله جامعت اهلي في نهار شهر رمضان كفر
فان القطع حاصل بان العلة هي الجماع فيه من غير مدخلية الاعرابية ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة بل المتعة والجارية
والزنا ايضا كذلك وربما لا يحصل القطع بالنسبة الى الزنا وكيف كان فالقطع انما حصل من الاجماع وهو المنقح اذ لا بد
للتنقيح من منقح شرعا وليس فيما نحن فيه سوى الاجماع نعم في بعض المواضع يصير المنقح هو حكم العقل بسبيل اليقين لكنه
قليل جدا فالعمدة والاصل هو الاجماع ولذا قال المحققون انه لا يمكن فهم الحكم من حديث من اول الفقه الى آخره وموضوعاتها
الا بمعونة الاجماع فلا بد من ان يبحث عن الاجماع الفائدة الثالثة قد عرفت فيما سبق ان نفس الاحكام الشرعية
العبادية توقيفية موقوفة على النص من الشارع ليس الا فاذا النص من الشارع وظهر منه فاما ان يضبط لفظه وينقل الى آخر
فهو حديث بان يقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا او يقال فعل كذا فانه في حكم النص وكذا التقرير وان لم يضبط لفظه بعينه
لم ينقل الى آخر بل الآخر يطلع عليه من طريق آخر فهذا نسميه اجماعا وتفصيل ذلك ان الرسول كثيرا ما كان يفصح عن حكم

او عبادة لم يضبط بان ينقل الاخر بل بعد ما نقل لائمته تلقوه منه بالقبول وضبطوه في اذهانهم ونشروا في العالم
في مقامات حاجاتهم وشاع وضاع بينهم وكانوا يقولون للآخرين الحكم شرعا كذا من غير ان يقولوا بعنوان الحديث
والرواية لانه كان مسلما عندهم ومعلوميتها عندهم معروفا منها وكان علمهم بذلك ضروريا من غير حاجة الى كتابة
بانهم سمعوا جميعا بانفسهم او وصل لبعضهم بالنقل فروايته مع انه حصل العلم بوجود كثرة الشهرة والاشتهار فانه
ماكان بيد كل واحد دواة وقلم حتى يكتب جميع ما يسمع بل المدار كان على الحفظ في الاذهان والعمل بالاركان
والمعروفية والمشهورية بينهم كذلك كما هو الحال في كل مكان وزمان الى الآن سيما بالنسبة الى ضروريات الدين
والآن فانه من جهة البداهة لا تكتب ولا تضبط ولا تثبت كما هو الشأن في جميع الامور البديهية انها لا تكتب ولا تثبت
ولا تضبط الا نادرا من جهة تقريب وداع بالنسبة الى ذلك النادر ولذلك ترى فقهاءنا المتقدمين والمتأخرين لم يكتبوا
جميع ضروريات الدين والمذهب نعم تعرضوا لذكر نادر من جهة تقريب وداع الى النادر كما تعرضنا نحن لذكر بعض في الفائدة
السابقة ومع ذلك ليس اعتمادنا على ذكره بوجوده كعدمه والتفاوت بينه وبين ما لم يذكر بل العوام ايضا يعرفون
مطمئنين ولذا لم يتحقق في مسئلة اجتهاد ولا تقليد وكذا … ما ذكرنا ان ائمة الرواة وشيعة الائمة
مع كونهم من الكثرة بحيث ملئت الامصار منهم لم يرو كلهم عنهم بل ولم يروه من كل الآلاف منهم الا واحد او ذلك الواحد
الفاضل نزر وجميع فقههم بل ورووا قليلا ولذا فهمنا من مجموع رواياتهم مجموعهم وما يظهر ايضا تتبع الاحاديث حيث
يظهر منها ان الائمة … كانوا يسندون جميع الاحكام المسئلة بل الفاظهم … الراوي

كان …

كان يعرف السابق وكذلك يظهر من حال الرواة ومع ذلك لا يروون جميع الاحكام ما سألوا كالوضوء والقدر
الذي سألوا ثم ان البداهة التي ذكرناها ربما سرت من الطبقة الاولى الى الطبقة الثانية ومنها الى الثالثة وهكذا
الى ان وصل الينا وهذا في الغالب ظاهر في الامور التي تعم بها البلوى واما غيرها فربما تقصر كذلك ايضا بسبب دواع
وتقريبات كما ان الامور التي يعم بها البلوى ربما تصير خفية غير ظاهرة بسبب الحوادث كما صار في مسح الرجل
في الوضوء وامثاله لكن في زمان الائمة ع اظهر والحق فيها بحيث صارت ضرورية مذهب الشيعة وحال الشيعة
فيها كحال امة النبي ص ثم الضروري ربما يصير خفيا بالنسبة الى الطبقة الثانية او الثالثة او الرابعة وهكذا الى
زماننا لكن بعد ملاحظة حال الطبقة الذين كان الحكم ضروريا عندهم ربما يحصل القطع بحقية الحكم وكونه من
رئيسهم كما نرى الآن ان الخارج عن دين الله الاسلام اذا رأى المسلمين متفقين في الصلوة الخمس والاذان وغير
ذلك وانه لم يتأمل احد منهم فيها بل اتفقوا كل الاتفاق يحصل له القطع بان هذه الامور من رئيسهم وانها في دينهم
كما اذا رأينا الحنفية كلهم متفقة على طريقة والشافعية كلهم على طريقة غير طريقة الحنفية يجزم بان كل واحد منهما
من رئيسهم فظهر لك باتفاق المسلمين او الفرقة المحقة بل اذا رأينا مقلدين لمجتهد اتفقوا على طريقة او حكم
امتازوا بها من غيرهم نجزم ان ذلك من مجتهدهم فظهر لك باتفاق جميع المسلمين او الفرقة الناجية والاتفاق
اذا رأينا فتوى من فقيه ما هو شرع النبي ص والامام ع يحصل في نظرنا الرجحان بان فتواه هذا حق وان كان يجوز
عليه الخطأ لكن ليس وجود هذا الفتوى بعينها كعدمها من دون تفاوت اصلا ومن يدعي ذلك فلا اظنه الا مكابر

وإذا كان الراجح طرق الحجية فمع موافقة فتوى فقيه آخر وانضمامه تقوى الظن والرجحان لأن بنفس الفتوى
يحصل الرجحان وبالانضمام والموافقة رجحان آخر وهكذا إذا انضم معه فتوى آخر يحصل رجحان ثالث وهكذا إلى أن يصل إلى
حد العلم كما هو الشأن في الخبر المتواتر ويزيد الاجماع على الخبر المتواتر أنا نرى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق
والمشرب في أصول الأحكام ونفس الأحكام وأدلة استنباطها وترتيبها غاية الاختلاف ومع هذا الكلام متفقون على أنه
لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر ويوجبون على كل مجتهد بذل جهده واستفراغ جميع وسعه ودرك جميع شرائط الفهم
والاجتهاد ويأمرون بتجديد النظر بل أكثرهم أمروا بتجديد النظر ولذا وقع من كل واحد منهم خلاف كثيرة في الفتوى
فإذا كانوا مع هذه الحالة متفقين فلا يبقى للمتأمل مجال في ذلك مع أنك قد عرفت في الفائدة السابقة وجدان الاجماع
في كل مسألة بحيث لا يتم مسألة من حديث أو آية إلا بانضمام الاجماع وأن العلم بهذه الاجماعات حصل لنا
من غير حديث أو آية بل لو سلكنا نجد بالبديهة أن منشأ هذا العلم ليس إلا التظافر والتسامع وغير خفي على المتتبع المطلع
أن كل واحد واحد من الاجماعات لم يصل إلى حد البداهة بحيث يكون المتأمل فيه كافرا ويكون بحيث لا يقبل الاجتهاد
والتقليد بل يكون العامي والفقيه حالهما واحدا في العلم به كما هو حال الضروري على أنه إذا جاز أن يحصل من اتفاق جميع
المسلمين أو الشيعة العلم إلى حد الضرورة فحصول العلم الذي لم يبلغ إلى حد الضرورة بطريق أولى لأن هذا العلم مقدم رتبة
على العلم الضروري فتجويز حصول العلم البديهي من الاتفاق دون العلم النظري فيه ما فيه والمجوز لحصول الضروري من الاتفاق
دون ما هو أضعف من الضروري مكابر عنود منكر للبديهة كما هو غير خفي وصرح استاد الكل في الكل في شرح الدروس بأن العلم

الضروري

الضروري في كثير من الأحكام حاصل للعلماء والعوام فإذا جاز أن يصل إلى حد الضرورة للعوام والخواص فظهر أنه لا
استبعاد في أن يصل إلى حد القطع أو الظن للخواص أو لبعضهم انتهى ووافقه على ذلك غير واحد من المحققين مع أنه
بديهي فلا يحتاج إلى الاستشهاد فما يحصل من الاتفاق على درجات أعلاها البداهة للخواص والعوام ويسمى الضروري ضروري
الدين أو المذهب وقد عرفت الفرق بينهما ويسمى بالإجماع أيضا وأوسطها العلم للخواص ويسمى بالإجماع وأدناها الظن
ويسمى بالشهرة وسنذكره والإجماع المنقول بخبر الواحد الذي هو إجماع ظني وبالجملة لا نزاع بين الشيعة في كون الإجماع حجة
بل لا يمكنهم النزاع لأن الإجماع كاشف عن قول المعصوم فهو طريق إلى الحجة كالخبر وطريق قطعي ولا نزاع بينهم أيضا في وجوده
والعلم به ومدار الشيعة من الكليني رحمه الله ومن تقدم عليه ومن تأخر عنه على العمل به في كتبهم الاستدلالية والأصولية وغيرهما
والفقهية كما أشرنا إليه في رسالتنا في إثبات الإجماع وبسطنا الكلام فيه وأبطلنا الشكوك الواهية المخالفة للبديهة
والرسالة في غاية المتانة فليلاحظ فيها وأيضا الشيعة وأهل السنة في كتبهم الأصولية صرحوا باتفاق الشيعة على
الحجية والعمل به ووقوعه وأن الخلاف في الأمرين منحصر في أهل السنة وأيضا يدل على حجية الإجماع الأخبار المتواترة في أن
الزمان لا يخلو عن الحجة كي إن زاد المؤمنون شيئا ردهم وإن نقصوا أتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس أمورهم
وظهور هذه الأخبار ضروري مذهب الشيعة وجعلوه من الاعتقادات وأصول الدين في كتبهم الكلامية واختار الشيخ هذه
الطريقة أيضا لحجيته ووافقه غيره من المحققين ويعضده أيضا ما ورد من أنه لا يزال طائفة من أمتي على الحق وإطلاق
هذه الأخبار تقتضي أنه متى وقع الإجماع يكون حجة ويعضده أيضا ما دل على أن تقرير المعصوم حجة واعترض على هذه الطريقة

بانه يمكن ان يكون الامام يكتفى بحديث منهم ع في رد المجمعين اذ لا يجب على الامام ردهم قهرا و انما كانوا يفعلون و لكن
امرهم اراءة الطريق لا الايصال الى المطلوب و معلوم ان كلامهم واحد لا حاجة الى الكلام بعد بيانه و فيه ان هذا الاخير حسن
لو تم لاقتضى عدم حجية تقرير المعصوم و مع ذلك لا يرد على الاجماع الذي ليس له معارض من حديث و كذا الذي له
معارض الا ان معارضه لا يستاهل للرد و الحجية اذ ليس مثل هذا ردا و اراءة للطريق قطعا و اما الذي يستاهل فالحاجة
المعروفة من الفقهاء انهم بعد بذل جهدهم يقولون بحجيته البتة و لو لم يقل بها كلهم فبعضهم لا اقل منه قطعا و لو
لم يقل احد منهم به اصلا فلا شك في ان مثله لا يستاهل للحجية قطعا كما لا يخفى على المطلع باحوال الفقهاء مع ان كل
فقيه يستفرغ وسعه و لا يقول بشيء الا من مستند قطعا فاذا كان مع الاستفراغ لا يقول بهذا المعارض و يعدل عنه الى
ما يقتضي خلافه فلا شك في ان المعارض عنده مرجوح لا يجوز الاخذ به فضلا عن ان يتفق الكل بخلاف المعارض
اذ حينئذ يصير المعارض ساقطا عن ايديهم و قد عرفت ايضا بانا نرى الخلافيات كثيرة و فيه ان المستند الشرعي في الخلافيات
موجود قطعا و هو يكفي لاراءة الطريق كما اشرنا اليه فالمقصر عليه ان يرجع و غير المقصر يكون حكم الله بالنسبة اليه هو
ما ادى اليه اجتهاده اذا كان من مستند شرعي كما انهم ع في زمان الحضور كانوا يلقون الخلاف بين الشيعة و يامرون
احدهم بخلاف ما امروا به الاخر و ما كان ذلك منافيا لما قالوا ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم فتامل
مع انهم ربما كانوا لا يرضون بالاجماع على الخطاء بناء على انه قبيح عدم المنع من الاجتماع عليه لانه يصير الكل على الضلال
فينتفي فائدة البعثة و لذا قالوا انه لا بد ان يكون طائفة من الامة مع الحق و لا يتفق الكل على الضلال يؤمي اليه

قوله

قوله لا يزال طائفة الخ و قوله ع ان زادوا ردهم و ان نقصوا الخ و قوله اختلط مع الناس الخ و ايضا مما يعضد
حجية الاجماع قوله ع خذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه اذ فيه تنبيه واضح على حجية المجمع عليه لما فيه من التعليل
بعلة عقلية ظاهرة لا شرعية تعبدية حتى يقال العلة مخصوص بالخبر المجمع عليه مضافا الى ان العلة المنصوصة حجة
كما قرر و ربما جعل هذا دليلا مستقلا على حجية الاجماع و يعضده الاخبار الكثيرة الواردة في الامر بلزوم الجماعة و ان
من فارق جماعة المسلمين قدر شبر خلعت ربقة الايمان من عنقه و هي كثيرة لا يقال انه يدل على حجية اجماع اهل السنة
لانا نقول الاجماع باصطلاح اهل السنة حجة عند الشيعة قطعا لدخول المعصوم ع و يؤيده ايضا ان المتصفين ان
اخذوا بالمتفق عليه نحو ما ورد في الاخبار و قد عرفت ما ذكر طريقين لحجية الاجماع و ههنا طريق ثالث و هو انه
ربما يحصل العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع فقهاء الاسلام في الفتوى و الراي فيعلم ان رئيسهم ايضا داخل في الفتاوى
من قبيل من يحصل له العلم الاجمالي بالجبنة الكبرى في الاكل و لا شك في امكان حصول العلم الاجمالي و تحققه للمدار
في الاستدلال مع ذلك و العلم بضروري الدين او المذهب من هذا القبيل فاذا امكن البديهي فاي مانع من
الكسبي كما اشرنا و صرح بعضهم بان المراد من دخول قوله في الاقوال هو ان يكون قوله موافقا للاقوال الا ان يكون شخصه
داخلا في شخصهم و المغالطة في عدم امكان هذا هي المغالطة في عدم امكان الاستدلال لكن مع هذه الطريقة لا بد من وجود
مجهول النسب لان الجميع لو كانوا معروفي النسب لا يكون اجماعا قطعيا يكون الامام من جملتهم اما الا ان يعلم معرفة
شخص الامام ع يكون الحجة قوله ع فالاجماع لغو بخلاف عدم المعروفية بشخصه فان الاجماع حجة من جهة انه كاشف

من قولهم ولا مانع من ان لا نعرفه بشخصه في جملة المجمعين ونعرف قولهم في جملة الاقوال كما هو الحال في الضروريات
والظاهر ان مع هذه الطريقة يضر خروج مجهول النسب لا معلوم النسب الذي ليس بامام والظاهر ان مع هذه الطريقة لا يمكن
الاطلاع على الاجماع من جهتها في امثال زماننا من غير جهة النقل والظاهر ان مع هذه الطريقة لا يتحقق الاجماع من مجرد عدم
ظهور المخالف الفائدة الواحدة والثلثون اعلم ان الاجماع ربما يحصل من اتفاق الاكثر مثل الاجماع على حرمة
القياس وعدم وجوب قراءة دعاء الهلال الى غير ذلك وهو في الفقه كثير وايضا الاجماع ربما يكون بسيطا كالامثلة
المذكورة وربما يكون مركبا كما مر في انفعال الماء القليل اذ الاجماع واقع في انه ان انفعل من العذرة ينفعل من البول ايضا
وكذا سائر النجاسات الا ما لا يدركه الطرف من الدم على اشكال فيه ايضا وهذا الاجماع ايضا في الفقه كثير ولا يجوز خرق
هذا الاجماع عندنا لاستلزامه مخالفة الامام فلو ثبت من النص بعض مطلوب احد الطرفين فلا بد من القول بجميعه واكثر
التعديات من النصوص من جهته ولما كان المجتهد هو الذي يفهم الحكم من الدليل لا انه يفهم الدليل من الحكم يحصل الفقه
من الدليل ويعرفه من جهته ويعرف ان الفقه من اين حصل واما المقلدون الغافلون فيفترقون من اول الامر فهم المجتهد
ويرسخ في ذهنهم غاية الرسوخ كما انه يحصل في ذهنهم كثير من شيء ايضا بالتفطن فروعا ما ثم يشرعون بعد
ذلك في الحديث والاية ويريدون ان يجتهدوا فلا يفهمون منها سوى ما رسخ في ذهنهم فيديرون فهم الدليل على
حسب الراسخ في ذهنهم عكس المجتهد فربما يفهمون من لفظ الارض معنى السماء ومن الغضب معنى الحزن فيزعم انه مثل
المجتهد يحصل الفقه من الدليل ولا يتفطن ان امره بالعكس ومن جهة عدم تفطنه ببيان الفقه والفهم يخرب الفقه

كثيرا في الموضع الذي يجب ان لا يتعدى ربما يتعدى قياسا مع الموضع الذي يجب فيه التعدي وربما بالعكس
الامر ومع ذلك يشنع على الفقهاء بانهم يتعدون ويقيسون ويقولون بما لا يعلمون وربما يتمسكون بالشبهات التي
تمسك بها السوفسطائية في ابطال البديهيات في ابطال الاجماع اشرنا اليه والى شنايعها في رسالة الاجماع وربما يذكرون
مطلق الاجماع بان ناقل الاجماع ليس بمعصوم فربما اخطأ في فهمه الاجماع ولا يفرقون بين نقل الاجماع وبين الاجماع
المنقول بخبر الواحد منه والاول متفق عليه بين الاصحاب والثاني مختلف فيه وان كان المشهور حجيته ايضا مع ان الخطاء وقع
في الاحاديث كثيرا غاية الكثرة ومع ذلك لا يعدون هذا مانعا من حجيتها ولا يتزلزلون مطلقا ولا يدرون ان حال
الاجماع المنقول بخبر الواحد حال خبر الواحد بل في الحقيقة هو نوع من خبر الواحد لما عرفت من ان الاجماع عندنا
يرجع الى السنة والحديث وقد عرفت ان الخبر الظني لا يكون حجة حتى يدل على حجيته دليل شرعي وان الخبر المستند
في الحقيقة هو ذلك الدليل الشرعي فلو كان ذلك الدليل شاملا لكل خبر لا جرم يكون شاملا للاجماع فلا وجه في
التامل في حجيته والا لكان داخلا في الظنون المحرمة وبرى الاجماع من باقي الادلة يشمله والاجماع انما تم في حجية
خبر الواحد في الجملة لا مطلقا وتمام الكلام في الرسالة والاعتراض عليه بان السيد والشيخ وغيرهما ربما يريدان من الاجماع ما هو
المصطلح عند العامة لعله ليس بشيء اذ مضافا الى ان ذلك تدليس قد عرفت ان اجماع العامة حجة عندنا ايضا وان الاول
بانهما لا يكتفيان بمجرد اجماع الجميع في عصر ما مع قطع النظر عن قطعهما بقول المعصوم ع فمع انه ايضا تدليس الشبهة في دخول
قول المعصوم ع اذ الاتفاق جميع الشيعة في عصر ما وقبل عصرها يورث الظن بذلك قطعا والاجماع المنقول لا يفيد سوى الظن

الظن والاعتراض عليه بوجدان المخالف محض غفلة لانه كالاعتذار بان المراد منه الشهرة او غيرها لان الاجماع
عندنا ليس اتفاق الكل بل قد عرفت ان كثيرا من الاجماعات كذلك والاعتراض بالمخالفة من نفس المدعى او غيره ايضا
ليس بشيء لان الادلة والامارات كلها او جلها لا يخلو عن ذلك سيما الاحاديث والعلوم اللغوية بل ربما يتحقق المخالفة
في غاية الكثرة كما في تخصيص العمومات واستعمال الامر في غير الوجوب وغير ذلك مع انه ربما كان الحكم يصدر منهم عليهم السلام
ويتحقق مع كل واحدة منها طائفة الى ان يحصل القطع كما في العمل بخبر الواحد فتامل واما الشهرة بين الاصحاب فاختلفوا في
حجيتها والمشهور عدم الحجية وان كانت مرجحة للحجة وقال بعض الفقهاء مثل الشهيد ره وغيره بحجيته محتجا بان
عدالتهم تمنع من الاقتحام في الفتوى من غير دليل واجيب بان الخطأ جائز عليهم وفيه ان هذا مانع من القطع واما
الظن فالظاهر انه ليس بمانع عنه الا ان يقال بعدم حجية امثال هذه الظنون فتامل وربما يتوهم عدم حصول الظن
من الشهرة التي بين المتاخرين عن الشيخ ره بادعاء ان الفقهاء بعده كلهم مقلدون له وهذه الدعوى في غاية الغرابة
لان مخالفة المتاخرين لراى الشيخ ره اكثر من مخالفة القدماء بعضهم مع بعض مرارا لا تحصى بل الوجدان يشهد انهم في
كل مسئلة متاملون ومجتهدون ومن كثرة الملاحظة وتجديد النظر وقع منهم اختلاف كثير في فتاويهم بل في كتاب
واحد ربما يفتون بفتاوى مختلفة نعم الشهرة بين القدماء اقوى من حيث اقربيتهم لعهد المعصوم ع وان كان المتاخرون
ادق نظرا واشد تاملا وازيد ملاحظة ومن هذه الجهة قد يظهر القوة في شهرتهم ومن هذه الحيثية يكون ارجح من شهرة القدماء
فتامل ثم اعلم انهم كثيرا ما يدعون الاجماع ويريدون مجرد الوفاق لا كونه كاشفا عن قول المعصوم ع ايضا بناء على انه المعنى

لان

لكون مثل هذا المجمع عليه قول المعصوم ع بل يظهرون ذلك في عباراتهم مثل انهم يقولون اجمع اهل اللغة او اجمع
الاصوليون او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن فلان او اجمع الشيعة على العمل برواية فلان كما اشرنا
اليه والتحقيق ان مثل هذه الاجماعات معتبرة في مقام اعتبار الظنون والرجحان والقوة اذ لا شك في حصولها منها من جهة كونهم
من اهل الفن والمهارة والخبرة والاطلاع بل اقوى من كثير من الظنون والمرجحات بل الخبر الذي اتفق الشيعة على
العمل به اقوى من الصحيح بمراتب الفائدة الثانية والثلثون فعل المعصوم حجة فهل الاصل فيه الوجوب او
الاستحباب او الاباحة الا ان يظهر وجه فقيل بالاول لما ورد من الامر بالاتباع مطلقا واجيب بان الاتباع هو ان نفعل
على الوجه الذي فعله فالذي يفعله بعنوان الاباحة ففعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة فالذي يفعله بقصد
الوجوب يفعله لو كان مباحا فتامل وايضا كثير من افعاله لا يجب متابعته قطعا فلا يجوز التخصيص كما لا يجوز حمل الامر على الا او
ان يفعل كل فعل على الوجه الذي فعله فتامل وقيل بالثاني للاحتياط المدار انه بين الوجوب وغيره والاحتياط متعين متقدم
اصالة البرائة كما مر وايضا الاقتداء بهم ع حسن على كل حال وقيل بالاخير لاصالة البرائة وفيه ما عرفت ثم اعلم ان
فعلهم ع ربما يكون بيانا للمجمل فيجب رعايته في تحقق المجمل والبيانية ربما يظهر من القول مثل قوله صلوا كما رايتموني
اصلي او القرائن ومع هذا ان صدر منهم ع افعال في مقام البيان فما كان منها متعددا منهم ع في المقام علم انه من
الكيفية وما كان واحدا منه قيل يتبادر الى ذهننا انه ليس بداخل الا بدليل مثل السترة في الصلوة وكذا ما يتوقف على فعله شيء
اخر من اجزاء الصلوة كما لو في السجدة والنهوض للركعة واشباههما مما هو متخلل بين جزء والجزء الاخر ثم المتعدد الصادر

بكيفيات منها ما الحكم بخروجه مثل سرعة ما او بطوء ما بحيث لا يعتد به عرفا لاستحالة التكليف بالحصول بحيث
لا يتفاوت اصلا ومنها ما يتردد في دخوله وخروجه مثل انهم ع متى غسلوا من جزء من الاعضاء مشتبها في جزء آخر
وانه ابتداء في الغسل من اعلى الوجه واليدين الى الاسفل فانه لا ندري انه بمجرد الاتفاق او انه احد افراد
الكلي او انه داخل في الكيفية ثم نفس المطلق الذي كان الفعل مبينا له اما ان يكون واجبا فقط او مطلوبا مشتركا بين واجب ومنه
مستحب والثاني قد يتردد في الدخول في الواجب او المستحب ثم المتردد فيه هل يجري فيه اصل العدم بان يقال
الاصل عدم الدخول او عدم الوجوب اولا بل لا بد من اعتباره ليتحقق المطلق لان الاصل عدم كون ما بقي جزءا للمطلق
ولان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية او العرفية قد مر الاشارة الى ذلك فان قلت تعلق التكليف
بالمجمل كيف يمكن كيف يجوز لان التكليف انما يكون بالشيء المعلوم فالقدر الذي علم انه مكلف به ثبت التكليف به
خاصة لاصالة البراءة عما لا يعلم قلت التكليف والخطاب ربما يتعلق بالمجمل قطعا وبعد امكان الامتثال ولو بالاتيان
مقدمة فلا مانع من التكليف كما سبق في فريضة واحدة لم يعرفها بتشخيصها او غير ذلك فالمقتضي موجود والمانع مفقود
ثم اعلم ان تقرير المعصوم ع ايضا حجة وهو ان يفعل بحضرته او اطلاعه فعل ولم ينكر على الفاعل او ظهر من مكلف اعتقاد
بوجوب شيء او حرمته او غيرهما من الاحكام الشرعية فقرره عليه ولم يمنعه عنه اذ الظاهر من التقرير رضاه بها
والظهور يكفي لما عرفت من كون المدار عليه ويشترط ان لا يظهر مانع من الانكار من تقية او مصلحة وظن عدم المانع
يكفي بل وكون الاصل عدمه واعلم انه وقع الخلاف في ان الحكم الذي حكم به المعصوم ع في الرؤيا هل هو حجة ام لا

قال بعضهم

قال بعضهم بالحجية لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به وقال بعضهم بعدم الحجية لانها
فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يعلم في المنام انه هو وصورة ما رآه صورته وجميع ما بانه ورد في ان
الائمة ع مثل الرضا ع ان الراوي قال رأيت رسول الله ص في المنام فقال هو رسول الله ص من رآه فقد رآه
ومعلوم انه في ذلك الزمان ما تواتر رواه ولكن ربما نرى احدا منهم بصورة عالم ويظهر بعد اليقظة انه كان
ذلك العالم او الصالح مثل الرؤيا التي رآها المفيد وغيره مما نرى كثيرا الا ان يقال الصورة صورتهم الا انهم
اظهروا كذلك اظهار الجلالة ذلك العالم او الصالح مع ان كثيرا من المنامات يظهر منها المعجزة وغيرها من القرآن
التي يظهر منها ان الصورة صورتهم ع والحكم حكمهم وشرط بعضهم بان لا يكون ذلك مخالفا للاحكام التي وصلت
الينا الفائدة الثالثة والثلثون اعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون ان هذا النص مخالف للقاعدة فلا يكون حجة
ومع هذا مرادهم ربما يطعنون عليهم بان النص اذا كان كلام الشارع كان حجة فلا وجه لهذا القدح اذ يجوز
ان يكون مورد النص مستثنى منها كما ان كثيرا من الموارد مستثنى منها وفاقا وايضا القاعدة امر كلي عام واذا ورد
وخاص منافيا للظاهر فالخاص مقدم وفيه ان العام والخاص المتنافيين ان كانا متكافئين او الخاص اقوى
فالخاص مقدم واما اذا كان العام اقوى فلا بد من العمل مع العام والخاص مطرح او مؤول بحيث يرجع الى العام لما
عرفت من ان المتعارض اذا كان اقوى فالعمل به متعين لانه الراجح ومقابله يصير مرجوحا وقد عرفت ان
المرجوح لا يمكن ان يجعل حكم الله لان معنى كونه مرجوحا ان الظاهر انه ليس حكم الله وايضا ورد ان الحديث اذا ورد

عليكم فاعرضوه على السنة فان وافقها فخذوا به والا فدعوه وكذا ورد كثيراً بالنسبة الى القرآن كما عرفنا الى غير ذلك
وفسر هذا بحمل ما اشتهر بين الاصحاب وغير ذلك فان كان العام موافقاً لهذه الامور لا جرم يكون المعمول به هو
العام ح بلا تأمل لما ورد في تلك الاخبار وغيرها مضافاً الى الاعتبار وكذا ورد عنهم عليهم السلام اعرضوا الحديث على
ساير احكامنا فان وجدتموه يشبهه فخذوا به والا فلا وايضاً القاعدة اذا كانت قطعية فلا يجوز ان تخصص علمي فضلاً
عن ظني وبالجملة لا شبهة لاحد في بعض المواضع ولا تأمل في ان النص المخالف ليس بحجة ولا بد من الطرح او التأويل
مثل ما ظهر من بعض الاخبار من انه يجوز ان يتطهر بالنجس حال الاضطرار وان النجس ربما يصير حال الاختيار
طاهراً حال الاضطرار ومثل ان الماء القليل منفعل بالميتة المنفسخة دون غير المنفسخة الى غير ذلك مما هو في الفقه
في غاية الكثرة وكذا لا شبهة لاحد في بعض المواضع في خروج صورة من الكلية والقاعدة مثل جواز
بيع الآبق منضماً وبيع العرية وغير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة وكثير من المواضع صار محل النزاع
لاختلاف الانظار واضطراب الافهام لكن القاعدة والمعيار هو ما ذكرناه من ان هذا في الحقيقة
من جملة التعلم فيه والخاص المنافي الظاهر فلا بد من اعتبار ما هو المعتبر في تخصيص العمومات وان كانت
الافهام مضطربة ايضاً في فهم التنافي وعدمه ثم اعلم ان النص اذا خالف ما عليه الاصحاب لا يكون حجة
اجماعاً ويطرح او يؤول مثل ما ورد من ان المستحاضة اذا اخلت بالاغسال تقضي صومها دون صلوتها
وغير ذلك وهو كثير لكونه من الشواذ والشاذ لا عمل عليه عندهم لرفع الوثوق والاعتماد عندهم وورود النص
الى

ايضاً فاما ان يطرح او يؤول حتى يخرج من الشذوذ واما النص الذي لم يوجد مضمونه في قول احد الفقهاء
من الشواذ ايضاً مع ان الناقلين له والمطلعين عليه لم يفتوا بمضمونه اصلاً والا لوجد قايل واحد بمضمونه لا
الا ان مع مقتضيه عادة الفقهاء او انه ربما غفلوا عنه او عن الدلالة او كانوا متأملين فيشمله عموم دليل
حجية خبر الواحد ولا يصلح لمجرد عدم وجدان القائل بمضمونه للتخصيص فيه فلا لاختلاف الافهام فيه
ايضاً الفائدة الرابعة والثلاثون اكثر الفاظ الآية والحديث خالية عن القرينة فيجب حملها على
المعاني الحقيقية بناء على ان الاصل عدم القرينة فلا يصلح ارادة غير المعنى الحقيقي منها كما مر ومعلوم ان
الرجوع غالباً الى اللغة والعرف ومعلوم ايضاً ان العرف غالبه المجاز وكذا اللغة كما صرح به
المحققون وظاهر على المتتبع العارف فلا بد من معرفة المعنى الحقيقي عن المجازي وتمييزه عنه اذ هما
مخلوطان خلطاً تاماً يصعب التمييز ولا يمكن الا بالقواعد الاصولية الا ترى ان صيغة افعل تستعمل في
معان مختلفة شتى ومن شدة الخلط وقع النزاع بين ارباب المعرفة فقال كل طائفة منهم بقول الى ان
تحقق اقوال كثيرة وهكذا بالقياس الى كثير من الالفاظ فلا بد من معرفة امارات الحقيقة والمجاز وهي
متعددة الاولى نص الواضع وان كان بقوله اسم لكذا فان الظاهر منه انه حقيقة فيه او بذكره مقدماً على
ساير المعاني بعد ان يكون الجميع مجازات او المجاز مقدماً فمثال الثاني حد التبادر اما مطلقاً او من حيث الارادة
مع الخلاف مثل المشترك مع الاول جميع المعاني متبادرة مع الاجتماع ومع الثاني جميعها متبادرة على سبيل

البدلية ولا ثمرة بينهما وعلامة المجاز عدم التبادر وربما جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة
المجاز تبادر الغير واعلم ان تبادر كل قوم علامة الحقيقة في اصطلاحهم فقط فلو كان يتبادر من كلام
اللغة مثلا معنى في عرفنا فلا يدل على انه حقيقة لغة بل حقيقة في عرفنا نعم لو لم نجد له معنى حقيقيا
سواه فالاصل عدم التعدد فيكون معنى حقيقيا لغويا ايضا وان وجد له معنى حقيقي آخر فلا ينفع التبادر
لاثبات غير عرفنا ومن لم يفرق بين المقامين وقع منه غلط فلا يعرف الاصطلاحات الحادثة ولا الفرق
بينها وبين اصطلاحات زمان المعصوم ع وغيره من الاصطلاحات القديمة ويخبط خبطا كثيرا كما مر الاشارة
صحة السلب للمعنى المجازي وعدمها للمعنى الحقيقي وهذه ايضا بالنسبة الى عرفنا كسابقها واورد عليهما انه
ان اريد صحة سلب جميع المعاني فلا يفيد وان اريد المعنى الحقيقي ففيه دور واضح والجواب عنه انا نريد
سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان
يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل او ببشر او انسان والاصل ان الصحة العرفية
وعدمها العرفي امارتان الرابع الاطراد للحقيقة وعدم الاطراد للمجاز فانه يقال اسأل القرية
ولا يقال اسأل البساط بخلاف اسأل زيدا وعمرا وهكذا كل من يكون قابلا للسؤال عنه حقيقة وعدم
اطلاق السخي والفاضل على الله تعالى اما من جهة ان اسامي الله توقيفية او من جهة انها موضوعان
لمن هو من شأنه البخل والجهل وكذا الكلام في القارورة فانها منقولة الى ما هو مقر ويكون زجاجا

ثم اعلم

ثم اعلم انه من يسهل له معرفة اصول الفقه لا يميز الحقيقة من المجاز فيتحرز تحرزا كثيرا في الفقه
وربما لا يميز اصطلاحا من اصطلاح آخر فيتحرز ايضا كما اشرنا ومن جملة ذلك انهم ربما يرون اصطلاحا
وتعريفا من فقيه فيتوهمون انه اصطلاح المعصوم والراوي ولا يدري انه اجتهاد منه في حكم الشارع
لا في معنى لفظ الشارع وظهور اصطلاح منه او الراوي مثلا يرى انهم يعرفون البيع بانه الايجاب والقبول
كذا وكذا فيتوهمون انه اصطلاح الشارع كذا والحال انه غلط لان الشارع ما غير الاصطلاح في
البيع وامثاله عند الفقهاء لاصالة العدم وبقاء ما كان على ما كان والتبادر وغيره من الامارات
مضافا الى اتفاق الجميع ولذا يشترطون في اثبات قيود التعريف وان كانوا يقولون بثبوت الحقيقة
الشرعية وربما يحصل منهم نزاع مثلا يقول العلامة الربا بيع المثليين بمثل وباقي الفقهاء يقولون معاوضة
المثليين بمثل وهكذا في كثير من المواضع ولا يخفى على المتتبع الماهر الفطن وربما يتوهم انه اصطلاح المتشرعة
فيكون مع القول بثبوت الحقيقة الشرعية يرجع الى اصطلاح الشارع ومع القول بعدمه بمجرد القرينة
الصارفة المعنى عن اللغوي يرجع اليه كما اشرنا سابقا ولا يدري انه ليس باصطلاح المتشرعة بل اصطلاح
الفقيه في كتب الفقهية وربما كان اصطلاح فقيه واحد واصطلاح المتشرعة اصطلاح جميعهم من الفقهاء والعوام
من جميع المسلمين مثل الوضوء والصلوة ومن التوهم المذكور يتوهم ان القيود داخلة في الماهية لا انها شروط
للصحة فيصدر منه التخريج والمفسدة ومن هذا القبيل ان الفقهاء ربما يذكرون معنى الحديث اجتهادا

او تاويلا جمعا بين الادلة فيتوهم انه المعنى الحقيقى ومرادى الحديث الواقع فيعتقدون او يحتجون و ... حتى
انه بمجرد الاستعمال المعلوم من جهة القرينة يحكمون ان المستعمل فيه حقيقة زعما منهم ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة
وقد عرفت فساده وعرفت الحق والمختار رغم بعض القدماء جعل هذا الاصل من جملة امارات الحقيقة لكن فى
موضع لا يكون فيه امارة المجاز وقد عرفت فساده هذا ايضا والذى لم يعرف اصول الفقه ربما يحكم بالحقيقة بمجرد
هذا الاصل وان كان فى موضع يكون فيه امارة المجاز بل والامارات وربما يحكم بعدم الحقيقة فى موضع يكون فيه امارات
الحقيقة بل ربما يحمل ما وجده فى الحديث من معنى اللفظ فهمه من القرينة معنى حقيقيا فى عبارة الشخص يكون ... اذا
وقف شخص شيئا على ساكنى جوار قبره يحكم بان حد الجوار خمسة فراسخ لما ورد فى قبر الحسين عليه السلام او انتهى شبره لما ورد فى
مكة وربما يشتبه زون ان يسموا ان الحقيقة الشرعية غير ثابتة والحقيقة اللغوية او العرفية ثابتة بل الشرع كيف ... حقيقة
حالا من اللغة والعرف وانما تعرضنا لهذه الامور بل ذكرنا تنبيها للغافل وتوضيحا للجاهل وبالجملة لا بد للمجتهد من معرفة
الاصطلاحات التى هى حجة من الاصطلاحات التى ليست بحجة ومعرفة وجه الحجية مثلا يعرف ان التبادر فى عرفنا علامة الحقيقة
فيه لان الدلالة منحصرة فى القرينة او الوضع وحيث لم يكن قرينة وحصل الفهم علم الوضع ويعلم انه فى اصطلاح المعصوم
ايضا كذلك فى موضع لم يكن اللفظ معنى حقيقة سوى هذا الاصالة عدم التغير وعدم ارادة من الوضع هنا اما هو الحكم
تخصيص مخصص والثانى التخصيص الحاصل من غلبة الاستعمال فان الحقايق العرفية وغيرها من المنقولات ضرورة من قبيل الثانى
لان الظاهر انه ليس لها مخصص خاص ولذا ربما يعبر وعنها بالاشتهار فى الشان كما فعله فى المعالم وتهذيب المنطق كيف وان

مرادنا من الحقيقة ما يتبادر من اللفظ العارى عن القرينة وهو المعتبر فاما ان يكون لها مخصص خاص ام لا فلا عبرة
به اصلا وما ذكره اهل اللغة فى صحة السلب وعدمها واما عدم الاطراد فلكونه من جواز المجاز مع ما وجد من الاستقراء
الفائدة الخامسة والثلاثون اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالاصل الحقيقة وقد مر ادلته وكذا اذا دار بينها
وبين الاضمار لاصالة عدمه وكذا اذا دار بينها وبين الاشتراك لاصالة عدم تعدد الوضع والموضوع له وكذا
اذا دار بينها وبين النقل واما اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز خير لاصالة عدم تعدد الوضع ولغلبة شيوع وجود
المجاز ونهاية ندرة الاشتراك وكذا اذا دار بين المجاز والنقل وكذا اذا دار بينه وبين الاضمار فانه لا ترجيح على المجاز
واما اذا دار بينه وبين التخصيص فالتخصيص راجح لنهاية شيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد خص وكذا اذا دار بينه وبين غيره
المجاز سوى الحقيقة فيه اعلم ان المشتق اذا دار بين ان يكون مبدؤه متحققا او لم يتحقق بعد كالنائم لما لم ينم بعد
فالثانى مجاز اتفاقا فهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالقرينة واما الاول فان كان حين وجود المبدأ فحقيقة اتفاقا
وان كان بعده ففيه مذاهب فاذا دار بينهما فقيل يتعين الاول وكون الثانى مجازا وقيل بعدم التفاوت بينهما اصلا
لكون المشتق حقيقة عنده فيما تحقق مبدؤه اعم من ان يكون باقيا او ذاهبا واحتج بان المؤمن مثلا يصدق على
النائم والغافل حقيقة قطعا كما ان القائل بالمجازية يستدل بان الكافر الذى اسلم ليس بكافر حقيقة وكذا العبد المعتق
ليس بكافر ... ليس خصم الا غير ذلك وقيل بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل ضد المبدأ اى لم يطرأ ضد الاول
بالنسبة الى الكفر والملازمة بالنسبة الى الحرية وكذا او ادعى اتفاق القائلين بالحقيقة مع ذلك فلا يرد عليهم الايراد

الا ان الكلام في ثبوت الدعوى مع ان صدق المؤمن على النائم مثلا لعله من مصطلح الشرع واشتهر مع انه يمكن
ان يكون المبدأ في الخزانة وانه يكفي وقد يستدل عليه ايضا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وعدم كونه مجازا وفيه ان هذا
انما يتم على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما قلنا وهو الظاهر من كلام جماعة واما لو قيل بالاشتراك اللفظي كما قيل وانه
الظاهر من كلام بعض فلا لان المجاز خير من الاشتراك ومع ذلك نقول انه يلزم المجاز لو استعمل في خصوص الفردين لانه استعمال
في غير ما وضع له وذلك انه يفهم من ان استعمال اللفظ الكلي في الفرد حقيقة انما هو فيما اذا استعمل في القدر المشترك ويراد الخصوصية
من القرينة فيكون هناك دالان مع مدلولين كما حقق في محله ان استعمال المشتق في خصوص الفرد الذي هو حين وجود المبدأ
حقيقة وفاقا كما نقل بل الظاهر انه لا تأمل فيه وكيف يجوز احد ان يقول اطلاقه بملاحظة وجود المبدأ فيه مجاز
هذا مع ان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بهذا المعنى محل نزاع كما حققناه سابقا وربما يتوهم من تفسير مثل الضارب
بذات ثبت له الضرب والمضروب بذات وقع عليه الضرب كونه حقيقة في الماضي وليس بشيء لان معنى الضارب
والمضروب معنى بسيط واللفظ مفرد بخلاف المفسر فان المعنى مركب وكذا اللفظ مركب والاول صورة واحدة
والثاني صور متعددة وبالجملة المسألة مشكلة ولذا توقف جماعة وهناك مذاهب أخر منها الفرق بين المشتق بمعنى الثبوت
وبمعنى الحدوث بان الاول حقيقة دون الثاني ومنها ان كان المبدأ مما يمكن بقاؤه فمجاز بزواله وحقيقة مثل المتكلم
ومنها الفرق بين ما اذا وقع محكوما عليه فحقيقة مطلقا او محكوما به ففيه النزاع فائدة السادسة والثلاثون
في شرائط الاجتهاد على سبيل الاجمال وهي معرفة العلوم العربية لانه ان لم يعرفها فربما يزل في فهم فضلا وخطاؤه ليس بقليل

المجتهد

المجتهد لما عرفت من الدليل مع عدم ضرره وان خطأ غير المجتهد ليس بمعذور واثبت شرطية هذه العلوم في الشفا
في الاجتهاد وشرائطها وكذا رفع الشكوك التي اوردوا لنفي الحاجة اليها وانظر ما شنعوا ومن شرائطها معرفة الكلام
والاصول الذي هو حجة في الفقه وربما يدخل في ذهن المجتهد بعض الشبهات فيصير ذهنه ما وقع في معرفة الفروع
انه من جملة الحرف ولا يفهم مثلهم لتطرق الشبهة فاللازم عليه ان يرجع في ذلك الى غيره من الجماعة الذين
لم يتطرق اذهانهم شبهة ومن لم يتفطن بما ذكرناه يخرب كثيرا في الفقه ومن شرائطه الكلام لتوقفه مع معرفة اصول
الدين وان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا ومن شرائطه المنطق لشدة
الاحتياج الى الاستدلال في الفقه وفي العلوم التي شرط في الاجتهاد ولان الجميع نظريات وكل واحد منها مجمع شكوك
وشبهات لا تحصى ولا يتم الاستدلال في امثال هذه الا بالمنطق ومن شرائطه اصول الفقه والحاجة اليه من
البديهيات كما صرح به المحققون وكل واحدة واحدة من الفوائد التي ذكرناها تنادي باعلى صوتها بالاحتياج اليه
من وجوه متعددة وتنادي ايضا بخطر الجاهل فيه وضرر الغفلة بل شدة الخطر وعظم الضرر بل وانه الميزان في الفقه
والمعيار لمعرفة مفاسده وعظم الشرائط واتمها كما صرح به المحققون الماهرون المتفطنون الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين
ولا مقلدين من حيث لا يشعرون وبسطنا الكلام في الرسالة في اظهار شنايع شكوك المخالفة لبديهيته بل بيّنا ان هذا العلم
ليس كما حدث بل كان في زمان المعصوم ع من اراد الاطلاع فليراجع الى الرسالة ومن شرائطه العلم بالاحاديث المتعلقة بالفقه
ومن شرائطه العلم بالتفسير ومن شرائطه معرفة فقه الحديث وكتب الاستدلال وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة واطلاع اذ كلام

بكتب فقه الفقهاء ويستند الا هم الذي لايدري من اين حصل له ومن الشرائط معرفة الرجال الموثوق بهم من
حيث العدالة والاخبار ولاجل الترجيح وظهور وجه الحاجة بما فيه كمال الخفاء ويعتاد بشروعها في الرسالة ومن الشرائط القوة
القدسية والملكة القوية وهو حاصل الشرائط لو وجد ينتفع بباقي الشرائط وينتفع من الادلة والآثار والتنبيهات وبادني
اشارة يتفطن بالاختلالات وعلاجها بل وبادني ترصد من نفسه يتفطن بالاحتياج الى الشرائط ويدري انها علاج
الاختلالات وان العلاج لابد منه وانه منحصر في الشرائط ولو لم يوجد لم ينتفع تنبيه لمبتدئيها والادلة النظرية كما
نشاهد الآن واعلم ان هذا الشرط يتضمن امورا الاول ان لايكون معوج السليقة فانه آفة كما ان الحاسة الباطنة
ان الحاسة الظاهرة ربما تصير ماؤفة مثل ان يكون بالعين آفة يدرك الاشياء بغير ما هي عليه او بالذائقة او غيرهما كما
والاعوجاج ذاتي كما ذكر وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد او شبهة او عجبه او غفلة فان الحاسة ربما تصير ماؤفة
كالاول وغيره ونظيره عين لاحظت الخضرة او الحمرة الى ان تاثرت فبعد هذا كل شيء تراه تراه اخضر او احمر او
والذائقة ربما صارت مرا بالعوارض فكل شيء تذوق تجده مرا وقس عليهما ساير الحواس وطريقة معرفة الاعوجاج
العرض مع افهام الفقهاء واجتهاداتهم فان وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء فليحمد الله تعالى ويشكر
وان وجده مخالفا فليتهم نفسه كما ان من راى الاشياء اخضر فيقول له اولوا الابصار السليمة ليس فيها خضرة فيجزم بان
عينه ماؤفة معيوبة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم ان موافقة الفقهاء تقليد لهم وهو حرام ونقص فضيلة فلابد
من المخالفة حتى يصير الآن مجتهدا فاضلا ولايدري ان هذا غرور من الشيطان وان حاله حال ذي العين الماؤفة

او الذائقة

او الذائقة الماؤفة او غير ذلك حين ما قالوا له ليس فيها خضرة او مرارة او غير ذلك فيقول لهم انا ارى
خضرة ولا اقلدكم فافعل الحرام وتحوزوا الفضل مني الثاني ان لايكون رجلا بحاثا في قلبه محبة البحث والاعتراض
والميل اليه حتى كلما يسمع شيئا يشتهي ان يعترض عليه اما حبا لاظهار الفضيلة او انه مرض قلبي كالكلب العقور كما نشاهد
الحالين في كثير من الناس ومثل هذا القلب لايكاد يهتدي ولايعرف الحق من الباطل بل بار اينا بعض الفضلاء
الزاهدين البالغين اعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض اصول دينه فضلا من الفروع بسبب هذه الخصلة
الذميمة الثالث ان لايكون لجوجا عنودا فانا نرى كثيرا من الناس انهم اذا حكموا بحكم في بادي نظرهم او تكلموا
بكلام غفلة او تقليدا او من شبهة سبقت اليهم انهم يلجون ويكابرون ومن قبيل الغريق يتشبثون بكل
حشيش للتتميم والتصحيح وليس همتهم متابعة الحق بل جعل الحق تابع قولهم وهذا الصنف بقية لايهتدي
بل وربما ينكرون البديهي ويدعون خلاف البديهي هذا حالهم في البديهيات فما ظنك بالنظريات القطعية فضلا
عن الظنية فان الظن قريب من الشك والوهم بادنى قصور او تقصير يخرب سيما الظنيات التي وقع فيها
اختلافات من وجوه متعددة يحتاج رفعها وعلاجها الى شرائط كثيرة الرابع ان لايكون في حال قصوره مستبدا
برأيه فانا نرى كثيرا من طلاب العلوم في اول امرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطلاع ومع ذلك يستبدون
بهذا الرأي القاصر الى ان يعاقل فاذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم لقصورهم وفقد اطلاعهم يشنعون في الطعن
عليهم بان ما ذكرتم من اين وكلما لايفهمون ينكرون بل ويشنعون عليهم ولا يتأملون الى الآن في اول امرهم

من كل علم وكذا من كل صنعة وكذا من كل امر جزئي سهل فضلا عن الامور الكلية العظام المشكلة وانه لم يكد ويكد
في الطلب والتعب في تحصيل ذلك الجزئي لم يحصل له فكيف يتوقع درك الامور المشكلة العظيمة والوصول الى رتبة
المحققين المجتهدين مع انهم لم يتهم بعد رايه القاصر ولم يتهم تحصيل ما يخالف فهمه القاصر ولم يدر ان من طلب وجد وجد
ومن قرع بابا ولج ولج ولا ينظر الى انه في حال تعلم الصنعة السهلة او الامر الجزئي اذا لم يعتقد باستاده ولم يسلم
امره وقوله واستبد برايه لا يحصل له ذلك الجزئي ابدا ويكون في رتبة قصوره باقيا دائما هذا حال الطلبة فضلا
المجتهد فهو ايضا لا بد من ان لا يستبد برايه بمجرد اول نظره بل يتردد ويتامل الخامس ان لا يكون له حدة
ذهن زايدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل اصحاب الجربزة السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالنكات
والدقايق ويقبل كلما يسمع ويميل مع كل قايل بل لا بد فيه من حذاقة وفطنة ليعرف الحق من الباطل ويرد الفروع
الى الاصول ويدري في كل فرع يوجد ويتبلى به انه من اي اصل تفرع ويجري مسايل اصول الفقه في الآيات والاخبار
وغيرها ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته السابع ان لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام او الرياضي او
النحو او غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقيه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه كثيرا بسبب انس ذهنه
بغير طريقته والف فهمه بطريق الكلام وامثاله كما شاهدنا كثيرا من الماهرين في العلوم من [illegible] الاذهان الدقيقة السليمة
انهم خربوا الفقه من الجهة التي ذكرنا الثامن ان لا يانس بالتوجيه والتاويل في الآية والحديث الى ان يصير المسامحة والتاويل
من جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمينان به كما شاهدنا من بعض والاعتراف بكثير الاحتمالات في التوجيه قادحة
ايضا ربما

ايضا ربما يفسد الذهن التاسع ان لا يكون جريا غاية الجراة في الفتوى كبعض الاطباء الذين هم في غاية
الجراة فانهم يقتلون كثيرا بخلاف المحتاطين منهم العاشر ان لا يكون مفرطا في الاحتياط فانه ايضا مما يخرب
الفقه كما شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم يترك فقها الا في مقام العمل بنفسه والا في مقام
الفتوى لغيره اعلم ايضا ان علم المعاني والبديع والحساب والهيئة والهندسة والطب من مكملات الاجتهاد وجعل
جمع علم المعاني والبيان من شروط الاجتهاد مثل السيد المرتضى والشهيد الثاني والشيخ احمد المتوج البحراني
بل الاخير ان عد علم البديع ايضا من الشرايط وتكثرنا الا انه ربما يحصل العلم من جهة الفصاحة والبلاغة بكون
الكلام من الامام فمن هذه الجهة ربما يكون لها مدخلية في الاكثر الا بل البديع ايضا واما الهيئة فبعض مسايله ربما
يكون شرطا ايضا مثل ما يتعلق بالقبلة وكون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص والقدر الذي
هو شرط من جميع العلوم المذكورة هو الذي يندفع به الضرورة وان كان لا يحصل الا بعد الاطلاع مع الجميع من كل
واحد واحد منها لكن الاطلاع في الجملة من دون حاجة الى المبالغة والاكثار وصرف العمر الكثير في تحصيل المهارة
التامة كما لا يخفى خاتمة قد عرفت ضرر عدم معرفة شرايط الاجتهاد وعدم مراعاتها والخطر الشديد الذي
فيها لكن في معرفة تلك الشرايط خطر ايضا لا بد من عدم الغفلة عنه وحفظ النفس عنه وذلك الخطر من وجوه
الاول انه من شدة الانس بها والاستناد اليها والاعتماد عليها ربما يغفل عن قراين الحديث غافل ولا سيما جملة
سيما اذا كانت خفية مثلا حقق في اصول الفقه ان مفهوم الوصف ليس بحجة وفي كثير من الاحاديث يظهر اعتبار ذلك

المفهوم باعتبار خصوص المقام فالغافل يعترض عليه بانه مفهوم الوصف وحجيته محل الحق في الاصول
سيما اذا كانت القرينة لم تكن بذلك الجلاء اذ قد عرفت ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فالاشعار موجود
على اى حال فاذا تقوى ذلك الاشعار بخصوصية مقام يحصل القدر المعتبر من الظهور وان كان الاشعار لا يكفي لو لم يكن
القوة وبالعكس الا انه بانضمامهما معاً يحصل الكفاية بل ربما يجد القرينة في غاية الظهور ومع ذلك يعترض
ذلك الاعتراض مثل ما ورد في صحيحة الفضيل في خيار الحيوان فانه قال له قلت ما الشرط في الحيوان فقال ثلثة ايام
للمشتري قلت فما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهذا كالصريح في تخصيصه بالمشتري ومع
ذلك يعترض بان دلالته بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة وقس على ذلك ساير القواعد الاصولية وكذا القواعد النحوية
او الصرفية او غيرهما الثاني انه بعد ما عرف مطلباً من تلك العلوم ربما يعجبه التكرار والاكثار في المعاودة والمباحثة
وتحصيل المهارة الكاملة وربما يتوهم لزوم ذلك الى ان يصرف عمره فيه ولذا ترى غالب الطلبة لا يبلغون درجة
الاجتهاد بل يموتون وغاية ما يصل اليه احد منهم انه نحوي او صرفي او منطقي او كلامي الى غير ذلك مع انه مقصر
تام في تحصيل مقدمته من مقدمات فن الفقه مع ان الفقه ايضاً مقدمة للعبادة التي خلق لاجلها فيفني عمره
ويصرفه في غير مصرفه والعجب منهم انهم يصرفون عمرهم في الرياضي والحساب وامثال ذلك ويعتذرون انه ربما
يكون له نفع للفقيه وربما يشرعون في الفقه في اواخرهم وبحسب العادة يصعب حصول [illegible] صنعة او علم في
اواخر العمر سيما اذا تشوش الذهن بسبب الاشتغالات والاعتراضات الحكمية والكلامية وغيرهما ولذا

ربما يبلغوا

ربما يتكلمون بكلمات يشمئز منها الفقيه غاية الاشمئزاز ولعدم انسهم بطريقة الفقهاء وعدم خوضهم في
ادلة الفقه باى احتمال يكون ولا يكاد يثبت عندهم مسئلة فقهية ومدارهم في ملامهم ومؤاخذتهم لغيرهم
على قول الفقهاء وعدم الخروج عنه وايضاً لا بد في صرف مدة من العمر في تهذيب الاخلاق لما عرفت من
اشتراط القوة القدسية ولان العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء وبها الفقه والنور لا يقذف في
قلب ردي مع انه لو قذف فنعوذ بالله من العالم الردي فانه شر الناس بعد فرعون وشداد وفلان وفلان
وانه من الصادين عن سبيل الله وقطاع الطريق اليه تعالى ومعرفة العرفاء ذكرها من العلوم ينبغي عن التهذيب
بل ورد ما يورث الفساد كما ورد الحديث في معرفة النجوم وشاهده في خبر آخر ان تهذيب الاخلاق
من اوجب الاشياء كما لا يخفى والله هو الهادي الى طريقه ولا تحصل الهداية الا بارشاده وتوفيقه

تمت الرسالة الشريفة المسماة بالفوائد الحائرية تاليف شيخنا الاعلم واستاذنا الاعظم وحيد عصره وفريد
دهره استاد اهل زمانه في المعقول والمنقول ورافع اعلام الهداية بعد النزول مولانا آقا محمد باقر بن محمد
اكمل ادام افاداته على اهل زمانه بمحمد وآله تمت على يد الحقير [illegible] محمد سعيد [illegible] عبد الآثم الجاني
ابن شهيد رحيم عبد العظيم [illegible]
في يوم الثلث الثامن من شهر رمضان المبارك سنة ١٢٤٢
[illegible]
١٢٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين صلوة دائمة الى يوم الدين واياه نستعين اعلم ان
الطهارة على قسمين قسم يتوقف على النية ويسمى بالطهارة عن الحدث ونحو ذلك وقسم لا يتوقف على
النية ويسمى بالطهارة عن الخبث ورافع الخبث ونحو ذلك والقسم الاول منحصر في الوضوء والغسل والتيمم
والوضوء واجب ومندوب والواجب انما يكون للصلوة والطواف الواجبين وشرط للصلوة مطلقا واجبا
كانت او مندوبة وكذا لمس كتابة القرآن وان كان المس غير واجب فالوضوء مستحب للصلوة والطواف
المندوبين وان كان شرطا للصلوة مطلقا كما تقدم ويستحب ايضا للتجديد وللكون على الطهارة وللتأهب للصلوة
الفريضة قبل دخول وقتها اي يتوضأ قبل دخوله لان يصلي الفريضة في اول وقتها ويستحب ايضا لتلاوة
القرآن وكتابته وحمله ومس هامشه ونحوه تعظيما له ويستحب ايضا للسعي في الحوائج لان له مدخلا في قضائها
ولافعال الحج التي لم يشترط فيه الطهارة ولذكر الحائض في اوقات صلوتها مكانها وعوضا منها تتوضأ وتجلس
وتذكر الله ويستحب ايضا للنوم سيما اذا كان جنبا ولجماع الحاملة وللجماع بعد الاحتلام ولجماع غاسل الميت ولما
يغتسل غسل مسه ولادخال الميت في قبره ولجماع جارية بعد جارية اخرى وللصلوة الميت وللجنب اذا اراد
ان يأكل او يشرب وغير ما ذكرناه الا ان المهم هو الذي ذكرناه والمعتبر في الوضوء التجديدي شرعا على الاظهر لما ورد من ان

الوضوء

الوضوء على الوضوء نور على نور وجميع الطهارات الحدثية واجبة لغيرها الا الجنابة ويصح الصلوة الفريضة
بالوضوء المستحب كما عرفت من استحبابه للتأهب لها فانها موضع النص والوفاق وكذا في اتيان الفريضة
بالوضوء نافلة مثل الوضوء لصلوة الليل واتيان فريضة الصبح به واما الوضوء لغير الصلوة مثل التجديد والكون
مع الطهارة ونحوها فالظاهر انه ايضا مثل الاول بمقتضى الادلة وفتاوى المعظم وان خالف فيه نادر ولا
يضره خلافه لعدم دليل اصلا على اشتراط ايقاعه للصلوة واما يوجب شبهة فيه فان اراد احد الخروج من شبهة
الخلاف فليضم الى الوضوء المذكور قصد الاستباحة احتياطا والا فالظاهر عدم الحاجة الى هذه الضميمة وربما
توهم متوهم انه لا بد للصلوة الفريضة من كون وضوئها ايضا فرضا وانه لا يصح الفريضة بالوضوء المستحب فامر
من يتوضأ قبل دخول الوقت وليس عليه قضاء فريضة ان يوجب على نفسه بنذر او شبهه صلوة او نحوها
مما يشترط فيه الوضوء حتى يصير وضوءه واجبا حتى يصلي به الفريضة وهذا توهم فاسد قطعا لما عرفت من
النص والوفاق على استحباب الوضوء للتأهب فيظهر منه ان ايقاع الفريضة بالوضوء المستحب اولى من ايقاعها
بالوضوء الواجب فيظهر من النص والاجماع ان ايقاع الفريضة بالوضوء الواجب خلاف المستحب بشبهة فانه المستحب شرعا
كونه بالمستحب هذا مضافا الى انه تعالى لم يرد منا ازيد من الوضوء الذي هو غسل الوجه واليدين ومسح الرأس
والرجلين مع قصد الامتثال والقربة اما وجوب قصد الوجوب واشتراط كونه بذلك القصد وكونه موافقا للواقع حتى
يصح الفريضة به فلم يوجد منه عين ولا اثر وبالجملة مقتضى الادلة عدم اشتراط المذكور مضافا الى كون

احب الدين الى الله هو تسهيله مع ان الواجبات التي اوجبها الله تعالى علينا لم يكن يحصل للعمل بها للمطيعين
كمال الاطاعة والوثوق بالخروج عن العهدة وتحقق الامتثال والاطاعة فكيف نزيد الواجبات الاخر مع
النفس وعامة المكلفين فيزداد كثرة المشقة والكلفة بمجرد خيال فاسد بالمرة ثم اعلم ان الغسل للجنابة
ونحوها العلم لم يتامل احد في صحة الصلوة به وان لم يقع للصلوة اصلا لشدة النجاسة بالنفس ونهاية شدته ولا
البقاء جنبا وكمال الاهتمام شرعا برفع الجنابة مطلقا حتى توهم غيره ولا مما كون وجوبه لنفسه دليل كما توهموا
وخففنا في موضعه الفصل الاول في واجبات الوضوء الاول النية وهي ان ينوي ان يتوضأ فالاقرب
وقربة اليه تعالى والضم في الوجه الوجوب وفي المستحب الاستحباب كان احوط ولا بد من مقارنة النية للوضوء
واستدامتها الى آخره بان لا يغير نيته والثاني غسل الوجه من قصاص شعر الرأس الى محاذر الذقن طولا وما حواه
الابهام والوسطى عرضا ولا بد من غسل ما يزيد على ما ذكر طولا وعرضا بالقدر الذي يحصل الاطمينان بحصول القدر الواجب
من الغسل ولو اتفق وقوع الزيادة عما ذكر في الغسل فلا بد من ان يكون قصده فيها عدم كونها من جملة الواجب
شرعا بل وعدم كونها من المطلوب شرعا ايضا بل يكون لتحصيل الواجب فقط ايضا ازالة ما يمنع وصول الماء الى البشرة في نحو
اللحية والشارب والحاجب والاهداب واما في الامور المذكورة فلا بد من رفع ما يمنع وصول الماء الى ظاهر
الشعر واعتبار رفع المانع من وصول الماء انما هو في حال الاختيار اما حال الاضطرار فسقوط الكل فيه ومما يمنع الوصول
المخاط اليابس طرف الانف والرمص اليابس في اطراف العين وحواليها اي طرف يكون وربما يحصل من كثرة

الاكتحال

الاكتحال او شرب القهوة ونحوها المانع فلا بد من الازالة ولا يجب تخليل شعر اللحية لادخال الماء
تحته حتى يغسل البشرة بل لا يستحب ذلك ايضا وان كان اللحية خفيفة لكونه من بدع العامة ويجب كون
الغسل من الاعلى الى الاسفل بان يكون ابتداؤه من قصاص شعر الرأس وانتهاؤه الى منتهى رأس الذقن كما قلنا
ولا بد من غسل المجموع بحيث لا يبقى شيء ولو اقل من رأس شعرة بلا غسل فيمسح بيده على الماقين حتى يغسلا
وما ذكرناه حال مستوي الخلقة وغير مستوي الخلقة يجب عليه ان يغسل بالقدر الذي وجب على مستوي الخلقة
الثالث غسل اليد اليمنى بادئا من المرفق منتهيا الى رؤوس الاصابع الى منتهى ويجب غسل المجموع بحيث
لا يبقى شيء ولو اقل من رأس شعرة كما مر في الوجه وما نرى من العوام من عدم غسل الكف ظهرا وبطنا والاكتفاء
بالغسل الى الزند فاسد قطعا ووضوؤهم باطل جزما بالبديهة كانهم توهموا كفاية غسله ابتداء الوضوء فلا بد
من زيادة المبالغة في غسل الكف ظهرا وبطنا في غسل اليدين حتى يحصل اليقين بغسل جميعه وعدم بقاء
ما هو اقل من رأس شعرة بلا غسل وحصول ذلك مع كثرة رطوبة السابقة الخارجة عن الواجب لعله لا يخلو
من صعوبة فلا بد من زيادة الاهتمام والمبالغة حتى يحصل اليقين وايضا هذا من عدم امرار اليد
كما يفعله العوام وربما يكتفون بامرار الماء وفيه ما فيه ويجب في غسل اليد ازالة ما يمنع وصول الماء
الى البشرة من الخاتم والسوار وغيرها ومن ذلك نقطة حبر الكتابة ونحوها اذ لا بد من ازالة الجميع
حتى يحصل العلم بغسل ما تحته من البشرة والظفر ولا بد ايضا من ازالة الوسخ الذي يكون تحت رأس

الظفر المانع من غسل ما تحته من الظفر الا ان يكون قليلاً ضعيفاً خفيفاً غير مانع من ذلك والله يعلم
الرابع غسل اليد اليسرى مع نهج اليمنى الخامس مسح مقدم الراس مقدار ثلثة اصابع مضمومة احتياطاً
ولا يضر مسح اكثر منه بل لا ينبغي الاقل ويبدأ بالاعلى ويمسح الى الاسفل احتياطاً ولا بد ان يكون ببقية بلل
الوضوء وان لم تكن رطوبة منه حتى لا يصير غسلاً بجريانها وان الجريان هو الفارق بين المسح والغسل فان حصل
في المسح جريانها فيجب ان لا يقصد ان الجريان ليس داخلاً في مسحه ولا في وضوئه اذ لو كان داخلاً يصير المسح غسلاً
وهو باطل بالبديهة والمسح غير الغسل بالبديهة فلا بد من قصد كون الجريان لغواً غير داخل في الوضوء الشرعية
ويجب ان يكون المسح ببشرة الراس وجلده ان لم يكن شعراً وان كان الشعر فبذلك الشعر النابت في ذلك
الجلد لا بالشعر النابت في غيره مثل النابت في الايمن او الايسر من الراس او الخلف بل الشعر النابت
في الموضع لو كان طويلاً الى ان خرج عن حد ذلك الموضع كما هو الحال في غالب النساء لا يجوز المسح على
القدر الخارج عن حده ويستحب تفريق هذا الشعر الطويل حتى يظهر شيء من الجلد ويكشف عنه وان كان
مقدار خط دقيق في غاية الدقة ويكون ذلك الخط داخلاً في الممسوح ويجب ازالة المانع من وصول الماسح الى
ما يجب مسحه والقدر الذي يجب سواء كان البشرة او الجلد او الشعر المذكورة السادس مسح الرجلين من
رؤس الاصابع الى الكعبين والقدر الواجب هو المسمى ويجب الاستيعاب طولاً بان يكون ابتداء المسح
من راس الاصابع وانتهاؤه الكعب على سبيل الاتصال لكن الاحوط الاستيعاب العرضي ايضاً بان يضع

الكف

الكف على رؤس الاصابع ويسحب به ظهر الرجل الى الكعبين والاحوط والاولى ان يدخل الكعبين ايضاً في
الممسوح والمراد من الكعب هو قبة القدم اي المرتفع الذي يكون في وسط ظهر القدم ويجب استقرار الرجل
واستقرار اليد عليه حتى يصير الرجل ممسوحاً واليد ماسحاً لا العكس ولا استقرار كل منهما مع الاخر فلا بد من وضع الرجل
على شيء غالباً حتى يصير ممسوحاً خاصة ويجب ازالة المانع من وصول الماسح الى ما يجب مسحه وحال تحقق الجريان
هنا حال تحققه في مسح الراس السابع الترتيب بين الافعال المذكورة مع النهج المذكور وليس بين مسح الرجلين
ترتيب فان مسحهما معاً يجوز لكن ان لم يمسحهما معاً فليقدم مسح الرجل اليمنى بل لعله اولى مطلقاً الثامن
الموالاة والاحوط مراعاة الموالاة العرفية مع الجفاف والا فيبقاء رطوبة ما في السابق على الذي يريد ان ياتي
به فلو جف جميع ما سبق عليه يبطل وضوؤه مع الاحتياط بان لا يكون ريح شديد او حرارة شديدة مانعاً
عن بقاء رطوبة بالمرة فلم يكتفي بالموالات فعلاً التاسع طهارة الماء وعليه استعماله فلو توضأ ثم علم كون الماء
نجساً بطل وضوؤه ووجب عليه تطهير ما اصابه من ذلك الماء اولاً في رطوبته وان توضأ ثم راى نجاسة في ذلك
الماء فان احتمل كون النجاسة متاخرة عن الوضوء فالوضوء صحيح ورطوبته طاهرة وان كان ذلك الاحتمال
في غاية البعد لان كل ماء طاهر حتى يتحقق العلم واليقين بنجاسته ولا يكفي الظن وان كان قوياً وان علم
بعد الوضوء كون الماء مغصوباً فالوضوء صحيح لكن يجب عليه ارضاء المالك ان امكنه والا عطاء ثمن المثل
وان لم يرض به يطرح عنده لانه يا خذه اخذه ام لم يأخذه وان كان غصبه او مغيراً ابطل وليه وقيمة الشرعي

مع طريقة ساير اموالها وان كان رشيدا غايبا ينظر به الى ان يجيئ او يخبره بذلك وان لم يمكنه وصار مايوسا
من الايصال اليه تصدق بثمن مثل ذلك الماء عنه وان اتفق انه جاء بعد ذلك ولم يرض بالتصدق عنه
يعطيه الثمن والثواب له وان اتفق ان وضوءه كان من النهر الذى ظهر عليه بعد كونه مغصوبا فوضوءه صحيح
ولا يجب عليه التفحص عن المالك وارضاؤه وان كان احوط والاحتياط ايضا غير لازم ولا متوكد لان للناس
حق الشرب والوضوء ونحوهما من الاستعمال في الانهار الجارية ولذا كانوا في الاعصار والامصار يستعملون
بالاستعمالات المتعارفة ويا خذون من غير مراعاة اذن من الملاك اصلا والغاصب لم يغصب هذا
الحق ومع فرض انه غصبه فلا عبرة به بعد تمكن صاحب الحق من حقه ويستحب البسملة عند الشروع في الوضوء
ويستحب ايضا عند صب الماء على الوجه واوله ويستحب غسل اليدين للنوم والبول مرة والغايط مرتين وان
كان مع البول والمضمضة والاستنشاق ثلثا ثلثا وادناه مرة مرة والسواك ولو بالاصبع ان لم يحضر
السواك والادعية الماثورة في الكتب والاحداث الناقضة للوضوء البول والغايط والريح كلها
اذا كان من الموضع المعتاد والنوم الغالب على العقل ويظهر ذلك عليه بغلبته على السمع والبصر او السمع
ولو بهما لم ينقض وكذا الوارد في بلوغه الى حد الغلبة وينقضه ايضا السكر والجنون والاغماء والاستحاضة
القليلة اذ مرادنا من الناقض ما ينقضه ويوجب الوضوء واما ما ينقضه ويوجب الغسل مثل الجنابة وغيرها سيجيء
واما المذى وهو الماء يخرج عقيب الملاعبة بالمرأة ونحوه فهو لا ينقض الوضوء وغيره من الطهارات اصلا وهو طاهر
ومثله الودى

ومثله الودى وهو الماء الذى يخرج عقيب البول لكن طهارته مشروطة بان يخرج عقيب الاستبراء وغسل الذكر
من البول حتى لا يتنجس بملاقاته النجس ويجب في التغوط والبول ستر العورة عن غير ذى محرم ويحرم استقبال القبلة واستدبارها
بكل البدن او بالمخرج وحده وهو الذكر والدبر هذا مع العلم واما مع الجهل والنسيان فليس عليه شيء الا انه حين العلم
والتذكر يجب عليه الانحراف عن القبلة لو كان مستقبلا او مستدبرا والاولى والاحوط ان يكون حال الاستنجاء ايضا مثل
حال التخلي والجاهل بالحكم غير معذور عند الفقهاء واما الجاهل بجهة القبلة مع التمكن من الاستعلام فالظاهر انه غير
معذور ايضا ليستعلم ويتجنب استقبال الريح واستدباره وكذلك استقبال الشمس والقمر ويجب غسل مخرج البول
بالماء خاصة والاحوط كونه مرتين خروجا عن الخلاف والاولى ظاهر الاكتفاء بمرة ويستحب غسله ثلثا لورود النص به
واما الغايط فان لم يتعد عن الموضع المعتاد بان يكون خروجه بالنحو المتعارف المعتاد فلا يتعين تطهيره بالماء
بل يتخير بينه وبين المسح بالاحجار الى ان ينقى المخرج ولا بد من كون المسح بثلث احجار اى ثلث مرات كل مرة
بحجر يمسح به مجموع الموضع وكذا الحال ان مسح بغير الحجر مثل الخزف والخرق ونحوها هذا اذا حصل النقاء بالثلث
والا فلا بد من الزيادة الى ان يحصل النقاء ومعرفة حصول النقاء بان لا يرى في المسح من الحجر وغيره اثر من الغايط
اصلا ولا بد من السعي في عدم تعدي النجاسة عن الموضع المعتاد حين المسح بان يدير الماسح حين اخذ الغايط
منه حتى يمسح مجموع الموضع بكل جزء منه بجزء طاهر من الماسح بقدر وسعه ويشترط في الماسح ان يكون طاهرا ويكون
بحيث يرفع الغايط ويأخذه فلا ان يكون جسما صقيلا ويحرم كونه من الاشياء المحترمة مثل الخبز والقرطاس ونحوهما

ولا يمسح بالروث والدواب ثم اعلم ان ما قلنا بالتخيير بين الماء والمسح بمثل الاحجار الا ان الغسل بالماء اولى وافضل
وافضل منه الجمع بين الغسل والمسح المذكور بان يمسح اولا ثم يغسل بعده هذا كله ان لم يتجاوز الغائط عن المعتاد والا فلا
وان تجاوز تعين الغسل بالماء ولا ينفع المسح اصلا ويستحب للرجل الاستبراء من موضع البول وكيفيته ان يمسح من المقعد الى
اصل القضيب ثلثا بقوة تامة حتى لا يبقى من اثر البول المذكور شيء هناك اصلا الظاهر ثم يمسح من اصل القضيب الى رأسه ثلثا
ثم ينتر رأس الحشفة ثلثا لان يخرج الرطوبة بالمرة ولا يبقى من اثر البول اثر فيكون ما يخرج بعد ذلك من الرطوبة طاهرا
بعد غسل رأس الذكر وان لم يستبرئ يكون الرطوبة نجسة وان خرجت بعد الغسل المذكور لكونها اثر البول وبقيته الباقية
في المجرى او فيها شيء منه فالاستبراء وان كان مستحبا الا انه وجب شرطا كما عرفت لاشتراط طهارة ما يخرج من البلل بعد
الغسل به وكذا يشترط عدم نقض الوضوء والغسل والتيمم بخروج البلل به وكذا عدم بطلان الصلاة لو خرج في اثنائها
او قبلها بعد الطهارة الحدثية او في اثنائها سواء غسل رأس الذكر ام لا اذ بعد غسله وتطهيره لو خرج البلل ولم يستبرئ
يكون ناقضا ونجسا ولو خرج بعد الاستبراء لا يكون ناقضا اصلا سواء خرج بعد غسل المخرج ام قبله نعم لو خرج قبله تنجس بملاقاة
المخرج النجس لكن الطهارة الحدثية بحالها ما لم تنتقض فالصلاة تكون مع هذه الطهارة وان لم يكن مع الطهارة الخبثية لو
كان الخروج في اثنائها او قبلها ولم يغسل به ظهر حكم الصلاة مع الخبث المتعلق بها وان صلى مع عدم الاستبراء ثم خرج الرطوبة
بعد الصلاة فتلك الصلاة صحيحة وان بطل وضوؤه ونجس ما لاقى تلك الرطوبة فيجب غسلها والوضوء بعد للصلاة الآتية
والاحتياط ثم غسل الرطوبة والوضوء كي لا يتحقق المفسدة المذكورة بعد الغسل والوضوء ايضا اذ لم يستبرئ لزم تلك المفسدة

بعدها

بعدها ايضا فمسح هذا الا ان يتحقق الاستبراء بالنحو الذي ذكر والمرأة ليس عليها استبراء وان قيل باستحبابه لها ايضا بان تستبرئ
عرضا قبلها بعد البول وتقصد ذلك يخرج الرطوبات او القدر الذي يخرج بعد الاستبراء فعلى ما ذكرنا قوله لا يخرج من اوليته ما
ولكن الا ان تأمل في حالها لو لم تستبرئ اصلا لم يكن عليها شيء وان خرج منها الرطوبة بعد بولها فان تلك الرطوبة طاهرة ولا تنقض
الطهارة اصلا فليس عليها وضوء اصلا ان خرجت في اثناء الوضوء او بعده ويصح صلوتها بذلك الوضوء البتة ثم
اعلم ان من لم يستبرئ عمدا لو توضأ وصلى فالوضوء صحيح لكن صلوته باطلة يعيدها في الوقت ويقضيها خارجه لو لم
يعد فيه وكذا الحال في الجاهل بالحكم ان لم يعد المعذورية عند الفقهاء وان تركه سهوا فكذلك ايضا الا ان القضاء
في الخارج لعله اولى واحوط ومن تيقن الطهارة ثم شك في الحدث بعدها فهو على طهارة البتة والاحتياط بالاعادة
لورود المنع منها نعم يجوز بقصد التجديد ان اراد وكذا حال من شك في فعل من افعال الوضوء بعد الوضوء فانه على
طهارة يقينا ليس عليه الاتيان بالمشكوك فيه ولا يستحب ايضا وان شك قبل الفراغ من الوضوء وجب عليه الاتيان
بالمشكوك فيه ثم بما بعده حتى يفرغ وان اتى بما بعده قبل شكه اذ لا بد من الاتيان به ثانيا كما قلنا لحصول الترتيب
الواجب كما عرفت ولا بد من مراعات الموالاة الواجبة ايضا بان يكون فيما قبل المشكوك فيه رطوبة ما حتى يأتي به وبما بعده
اذ لو جف الجميع بطلت الموالاة الواجبة حسب ما عرفته سابقا فلا بد من اعادة الوضوء من رأس ولو كان الحدث عنده
متيقنا وحصل له الشك في انه هل تطهر بعده ام لا فهو محدث يجب عليه الطهارة البتة فيتوضأ ويصح ان اراد الصلاة وكذا
الحال فيما اذا تيقن بالطهارة والحدث كليهما لكن شك في المتأخر فانه يتطهر ايضا لكونه محدثا شرعا والوضوء ونحوه شرط

للصلوة فمع الشك فيه كيف يصليها وكثير الشك فى الطهارة لا عبرة بشكه اصلا وكثير الشك هو الذى يقال فى العرف انه
بشك كثيرا . فى الغسل وهو ايضا واجب ومندوب وعرفت ان المراد من الواجب منها الواجب لغيره
لا لنفسه فالواجب غسل الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت من الناس وغسل الميت ايضا واجب ولعل
وجوبه لنفسه لغيره ومعا لكونه شرطا للصلوة قال الاختيار رحمه الله وغيره وباقى الاغسال مندوبة كالغسل الجمعة والعيدين
والنيروز والغدير والاحرام وليالى الافراد من شهر رمضان خصوصا ليالى القدر ويوم عرفة ودحو الارض والمباهلة ومولد
النبى صلى الله عليه وآله والمبعث وليلة النصف من رجب وليلة النصف من شعبان وليلة الفطر والاضحى ولزيارة المعصوم ولدخول
الحرم والمسجد الحرام والكعبة ومسجد الرسول وللمولود حين التولد وللسعى الى رؤية مصلوب وللتوبة من فسق او من كفر
الكبائر على قول ولقتل الوزغة وللصلوة الاستسقاء وصلوة الحاجة وصلوة الاستخارة وتكفين الميت او تغسيله بعد غسله ذكرنا
الا انه المهم والجنابة تحصل بخروج المنى من الرجل والمرءة نائما او مستيقظا من اى وجه اتفق الخروج وبالجماع فى
قبل المرءة ولو بادخال قدر الحشفة فقط وان لم ينزل فيجب عليهما الغسل وكذا الحال فى الجماع فى دبر المرءة مع الانزال
ولو مع حرقة ونحوها يلف الاحليل بها او كونه فيها او نحوها و فى دبر الغلام مع الاحوط فلا يكتفى به للصلوة ونحوها بل
يتوضأ ايضا قبلها احتياطا والاحوط الفضل الغسل بالحدث الاصغر مثلا ثم الوضوء الا ان يحدث بالاكبر ثم يغتسل بعده فلا
حاجة اليه احتياطا وان اشتبه كونه منيا او غيره اعتبر بالشهوة والدفق فى الخروج الا ان يكون مريضا فيكفى الشهوة حين خروج
المنى بالنحو المعهود وان جامع حيوانا وانزل فلا شك فى وجوب الغسل وان لم ينزل فحكمه حكم وطى الغلام وقد عرفته وان

وجد احد

وجد احد فى ثوبه المشترك بينه وبين غيره فى اللبس منيا يحتمل كونه من احدهما لكن لم يتعين لم يكن مع ما كان واحد
منهما غسل بل يتوضآن للصلوة ونحوها وكذا ان غيرهما جنبين لم يكن عليهما احكام الجنب مستيقنا لكن لو اغتسل كل واحد منهما
كان احوط وان احدث احد فى اثناء غسل الجنابة فان كان حدث الاكبر فلا اشكال فى اعادة الغسل فقط وان كان
وان كان اصغر ففيه اشكال مشهور والاحوط والاولى استيناف الغسل وعدم الصلوة به فقط بل يتوضأ ايضا ثم يصلى
ان يحدث بالحدث بعد هذا الغسل ثم يتوضأ ويصلى ان كان الحدث اصغر والا فيغسل جزءا والا فالكل اصلا وان وجد
المغتسل بعد غسله بللا فان علم انه منى او بول فحكمه ظاهر وان اشتبه فان بال واستبرء بعد البول قبل الغسل فلا شئ عليه
اصلا والرطوبة طاهرة البتة وان لم يبل ولم يستبرء وجب عليه اعادة الغسل والرطوبة نجسة يجب غسلها وان بال لكن
لم يستبرء فغسله صحيح لا اعادة عليه لكن يجب عليه الوضوء لخروج تلك الرطوبة ان اراد الصلوة ونحوها والرطوبة ايضا
نجسة يجب غسلها وان استبرء ولم يبل وجب الاعادة الغسل وغسل الرطوبة سيما اذا كان يمكنه البول ولم يبل والرطوبة ايضا
المذكورة حدث جديد فالصلوة الواقعة قبل خروجها صحيحة لا قضاء ويحرم على الجنب ذلك الا ان اوانى الصلوة وفى
وقراءة العزائم الاربع كلها او بعضها حتى البسملة بقصدها وهى سورة اقرأ والنجم وحم السجدة والم السجدة ويحرم
عليها ايضا مس كتابة القران باى عضو كان من الاعضاء الظاهرة لا الباطنة ولا شعر ولا ظفر ايضا وان اختلط على
الجنب معنى الاخير احوط بل يعنى الاول ايضا بل من مس الكتابة احوط ثم احوط ويحرم مع الحدث بالاصغر ايضا مس كتابة القران
بالنحو الذى ذكرنا ويحرم عليه فى حال الجنابة الجلوس فى المسجد واللبث فيها والمرور فى المسجد الحرام ومسجد الرسول بل

مطلق الدخول فيها ووضع شيء في المساجد لا الاخذ منها ويكره مس شيء من القرآن بغير الكتابة من الحواشي والجلد والنوم
بغير وضوء والخضاب والاكل والشرب ويخفف كراهتهما بالمضمضة والاستنشاق والوضوء وعلمها يرتفع بالوضوء ثم اعلم
ان غسل الجنابة ونحوه قد عرفت كونه واجبا لغيره فلا يجب الا بعد دخول الفريضة الا ان يجب لها بنذر وشبهه كقضاء الفوائت
او الطواف الواجب ونحوها ويكفي قصد القربة في كل فرض وسنة الا ان الاحوط قصدهما ايضا فيهما واما ايقاعه للصوم فيجوز ان
فجميع اوقات الجنابة قابلة لقصد الوجوب ولا يتعين كونه عند آخر الليل وضيق الوقت اذ لو توقف وجوبه على ذلك
الصوم قبل الفجر ايضا لم يجب الصوم وان لم يتوقف فمن حين تحقق الجنابة الى ضيق الوقت يجب الغسل لوجوبه مع
لا يتعين الا عند الضيق ولو نقصه على خصوص الضيق لاوجبه ولعدم وجوبه قبل وقت الصلاة من جهة قوله اذا دخل الوقت
وجب الطهور والصلاة وللاجماع فاشكل جدا وظهر من الخبر المذكور كون الطهارة وجوبها لغيرها لكن كراهة بقاء الجنابة وشدتها
لا ورث تحمل جدا وجوب الرفع لحكم المشرع اهتمام التام فيها بها بعد الموت بل يحتمل الوجوب ح بل ورد ان غسل الميت
غسل الجنابة لخروج المني الذي خلق منها فتامل ولا يجزئ الوضوء مع غسل الجنابة ويجوز مع غيرها مثل غسل الحيض ونحوه بل
يجب لعدم صحة الصلاة من مجرد الغسل بل لا بد من الوضوء ايضا لان الغسل غير الجنابة لا يرفع الا الحدث الاكبر
هو المشهور بين الفقهاء والظاهر من الادلة بخلاف غسل الجنابة فانه يرفع الحدثين جميعا بعضه بشبهة والمقتضي اولويته والاحوط
ايقاع الوضوء قبل الغسل في غير الجنابة وان كان الغسل مستحبا لكن ان لم يتحقق الرفع فيطهر بتوضئه بعده بالنية ان اراد ان
والاحتياط بغير وضوء النية وان كان الغسل واجبا الا الجنابة كما قلنا واما كيفية الغسل مطلقا فاما ترتيبي بان الاول في الاول

والارتماسي

والارتماسي فهو مجزئ عن الترتيبي والاجزاء هو الاول الواجب فالترتيبي هو ان ينوي الغسل قربة الى الله وجوبا ثم
الوجوب والندب فقد عرفت وجه النية يغسل راسه الى منتهى رقبته المتصل بجسده بحيث لا يترك شيئا بغير غسل وان
كان اقل من راس شعره مرتبا ولا بد من غسل البشرة والجلد ولا يكفي غسل شعر الراس او اللحية او الحاجب ونحو ذلك وان
كان اقل من راس شعرة بترتيب وليس الغسل مثل الوضوء في وجوب غسل ذلك الشعر والامور المذكورة كما قلنا في بل لا بد من
كون الغسل في الاول غسل خصوص الجلد بل لا يجب استيعاب ايضا في غسل الشعر فيها وان كان المغتسل امرأة بل لا بد من ايصال
الماء الى الجلد الذي تحت الشعر بحيث لا يترك منه شيئا اصلا كالرجل ولا يجب الا غسل ظاهر البشرة دون باطنها مثل
باطن الفم والانف والاذن ولو ثقب موضعا لادخال الحلقة فالظاهر الكفاية بغسل ما ظهر من الثقب دون ما لم يظهر
وان كان غسله ايضا احوط ثم يغسل الشق الايمن بتمامه من فوق العاتق الى تحت الرجل الى رؤوس اصابعه من
الاظفار والجلود ولا يدع شيئا بغير غسل اصلا كما قلنا ثم الشق الايسر كذلك ولا يجب في الاول الشفقة مراعات ابتداء
وانتهاء كما يجب في الوضوء وان كان الاولى الصب من فوق الراس الى التحت بل في الشقين ايضا لعله اولى لكن لا
تفضي بالاستحباب الشرعي ويجب في الكل دفع مانع وصول الماء الى البشرة مثل الخاتم ونحوه مما مر في الوضوء ويجب رفع
ما يتكون بين اصابع الرجل من الاجرام الحادثة من الغبار والتراب ونحو ذلك ويجري في الغسل الترتيبي ان
يغسل اولا راسه الى منتهى رقبته بعنوان الارتماس في الماء ثم يغسل الشق الايمن ايضا بعنوان الارتماس ثم الايسر
كذلك ويسمى بالترتيبي الارتماسي والايضا دخول الايسر في الماء عند الايمن وكذا العكس وكذا لو اتفق دخول الراس

في الماء وفيها لعدم قصد كونه من الغسل بل قصد عدم كونه منه وكونه لغوا ان كان لغوا وهذا الغسل صحيح البتة ففي يوم
اختياره اولى لكي لا يتحقق الارتماس بان يصب الماء مع الراس ويغسله الى الرقبة ثم يغسل الايمن بالارتماس والايسر كذلك
كما قلنا من دون ادخال الراس اصلا ومع ذلك لا يتحقق ايضا مسامحة في ايصال الماء الى جميع اجزاء الجسد بالنحو الذي
ذكرنا لعدم خلو ذلك عن صعوبة سيما بالنسبة الى العوام لعدم الاهتمام من غالبهم ولا اقل من كثيرهم وربما يغسل خصوص
الراس والرقبة لا بعنوان الارتماس والشقان بعنوانه ولعله اولى وبالجملة يصح غسل عضو بعنوان الارتماس وعضو بعنوانه
ولا منافاة لان المطلوب هو الغسل كيف تحقق ولعل الاحوط غسل الراس ثلث مرات لقول بعض الفقهاء بوجوبه وورود ذلك
في الاخبار وان كان الظاهر عدم الوجوب بل المستحب غسل سائر الاعضاء ايضا ثلثا ثلثا وان كان في الراس اهم ثم اعلم
انه ان خرج بعد الغسل رطوبة من القبل فان كان المغتسل رجلا فقد عرفت الحكم مبسوطا وان امرأة فلا يضر الا ان يخرج
من فرجها انما هو من ماء الرجل الذي وقع الجماع معها فيجب غسلها او غسل ما وصلت اليه لتنجسها فلا بد من ان تحتاط وتمنع
من وصول تلك الرطوبة الى ثيابها ونحوها كي لا تبتلي بلزوم الغسل ونظيره الخارج من غير وقوع جماع وجعلها طاهرة ايضا
لعدم امر من الشارع بالاستبراء الا ما نقلنا عن نادر هذا اذا كان باطن فرجها طاهرا والله يعلم واما الغسل الارتماسي فبان
يرتمس في الماء ارتماسة واحدة بحيث يشمل الماء جميع اجزاء بدنه ويستوعبه ويكون هذا الشمول في آن واحد بان يكون
الرجلين مرفوعتين عن الارض ولا يكون في ذلك الآن مانع اصلا ... عن وصول الماء الى جميع البدن ثم
ونحوه فينزع ثم يرتمس من جملة ... ما عرفت في الوضوء وفي المقام ومن ذلك كون اللازم مربوطة

من بلوغ الماء

من بلوغ الماء الى محله في الآن المذكور والظاهر عدم وجوب الخروج من الماء قبل الارتماس ولا كونه خارجا عنه
ح ولا بد ان لا يقع شيء من الرجلين في الطين حين الارتماس قبل شمول الماء البدن لكونه حائلا ح مانعا عن وصول
الماء الى البدن وكذا الالتزاق بالرجل او غيره وعدم الظن بما يمنع الماء من الوصول كذلك الطين وان لم يمنع قبل
او بعد لعدم النفع ح والله اعلم ومن مستحبات الغسل اعم من ان يكون ترتيبيا او ارتماسيا غسل اليد ثلثا من الزند
ومن نصف الذراع اولى بل من الذراع اولى فاولى والمضمضة والاستنشاق على ما مر في الوضوء والدعاء الماثور
والسواك ايضا كما مر في الوضوء ولا بد من كون الماء طاهرا وغير ممنوع الاستعمال شرعا مع التفصيل الذي مر في الوضوء
منها انه لو ظهر الغصبية بعد الغسل فالغسل صحيح وعليه ارضاء المالك بنحو ما مر فصل في الحيض والاستحاضة والنفاس
دم الحيض هو دم معروف طبيعي خلقي خلقه الله تعالى في النساء للتوالد والتناسل كالمني لان تكون الولد من المني
ومن هذا الدم في الرحم اذ المني قدر قليل معروف وباقي جثة الولد من هذا الدم وكذا اللبن الذي يشربه الولد
والزائد الذي يخرج مع الولد وبعده يسمى نفاسا هذا بخلاف الاستحاضة فان دمه من العلة والآفة في العرق الذي
يسمى بالعاذل فهو غير طبيعي بل من المرض والآفة ودم الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام ولا اكثر من عشرة ايام كما
ان الطهر بين حيضين لا يكون اقل من عشرة كل ذلك بالاجماع والنصوص والاظهر كون الثلثة متوالية بان ترى
في كل يوم شيئا من الدم ولا يجب استدامة الدم في الثلثة كما قيل ولا ان يكون اول يوم من الثلثة اوله اي اول ساعة
من اليوم الاول وآخر ساعة من الثالث وفي الوسط اي ما بينهما يكون من اليوم الثاني كما قال بعض آخر بل يكفي ان

يصدق عرفا انها رأت في كل يوم من الثلثة بان ترى ساعة ثم ان المرأة قد رأت في شهرين متواليين كل شهر منهما
حيضا فالحيضان متوافقان عددا ووقتا فتصير ذات العادة العددية والوقتية وان كان الحيضان متوافقين عددا فقط
بان يكون وقتهما مختلفين تصير ذات العادة العددية خاصة وان توافقا وقتا فقط لا اختلاف عددهما تصير ذات
العادة العددية خاصة وان توافقا وقتا فقط الاختلاف عددهما تصير ذات العادة الوقتية خاصة وان لم يتحقق
اصلا تصير غير ذات العادة وتسمى بالمبتدأة ايضا اي بالمعنى الاعم والمبتدأة بالمعنى الاخص هي التي شرعت في رؤية الحيض
والعادة كما يتحقق برؤية الدم وعدمها كذا يتحقق بالتميز بان ترى ما يكون بصفة الحيض وما يكون بغير صفته بحيث يحكم
بكون الاول حيضها والثاني اي الذي بغير صفته ليس حيضها وستعرف احكام الكل وتسمى هذه العادة بالتميز كما ان الاول
يسمى العادة بالاخذ والانقطاع وانما ذكرنا في العادة تحققها بشهرين بناء على الغالب من كون الحيض في كل شهر مرة
واما غير الغالب فربما ترى في شهر واحد حيضين بل ربما ترى فيه ثلث حيضات لان اقل الحيض ثلثة ايام واقل الطهر عشرة ايام
كما عرفت فالعبرة في تحقق العادة حينئذ بالمرتين من دون شهرين كما انه ربما كان حيضها في اكثر من شهر بان ترى
شهرين مثلا حيضا واحدا فالعبرة ح ايضا بالمرتين والعادة دم الاستحاضة لا حد له لا في القلة ولا الكثرة ودم النفاس في الكثرة عشرة
ايام او مقدار عادة حيضها كما ستعرف ولا حد له في القلة بل يحصل بقطرة وربما لا ترى في الولادة دما اصلا فلا نفاس
لها وربما يسبب قبل الولادة اذ لا ان نفاسا من الدم فلا تحتاج الى الوضوء ايضا بل تصلي بالنحو الذي كانت قبل الولادة
نعم ان رأت قبل النقصان عشرة ايام دما فهو كونها نفاس وكذا الايام عادتها حسب ما عرفت فصل في احكام الحيض

اعلم ان

اعلم ان شرط البلوغ وعدم اليأس فما رأت قبل البلوغ ليس بحيض قطعا بل الظاهر كونه استحاضة والبلوغ انما يعلم
بالسن او خروج المني او ظهور الحبل فاذا كان لها تسع سنين تامة فهي بالغة واما يأسها فببلوغ خمسين سنة تامة في غير
القرشية والقرشية ستين كذلك وربما الحق بالقرشية النبطية وقيل بورود رواية في ذلك وكيف كان هم غير
معروفين الآن اصلا والمعروف من القرشية سوى آل الرسول وبعض من آل عقيل وبعض من آل عباس وقد عرفت
ان اقل الطهر عشرة ايام فلو رأت حيضا ولم ينقض العشرة فترى الدم لا يكون حيضا البتة بل استحاضة ان لم يكن من
الجروح والقروح والبواسير ودم الحيض في الاغلب حار عبيط اسود او احمر يخرج بحرقة ودفق فان لم يكن الجميع فلا
اقل من البعض غالبا ودم الاستحاضة بخلاف الحيض في الاغلب بارد رقيق اصفر يخرج بفتور فان لم يكن الكل فلا اقل
من البعض غالبا فان اشتبه بالعذرة يعتبر بالقطنة تدخلها وتصبر قدرا ثم تخرجها برفق فان خرجت القطنة مطوقة
فهو للعذرة والا فحيض وان اشتبه بالدم الجرح والقرح يعتبر بادخال الاصبع بعد ما تنام مع الظهر فان خرج من
الطرف الايسر فهو حيض وان خرج من الايمن فهو من الجرح والقرح مع ما حققناه في محله ومتى ما رأت ذات
العادة دما تبني على كونه حيضا لو رأت في ايام العادة او قبلها او بعدها وكذا الحال في غير ذات العادة مع الشهر
والاقوى لكن الاحوط ان المبتدأة ان رأته بغير صفة الحيض تحتاط في العبادة الى ثلثة ايام فان رأت في اليوم الثالث
تبني على كونه حيض البتة وتترك العبادة قطعا واما الجماع وغيره مما هو حرام مع الحائض فالاحوط في لزوم تركها
بمجرد رؤية الدم مطلقا والاولى ان يستمر الى الثالث الا ان ينقطع ولم يمض اصله في اليوم الثالث ظهر عدم كونه حيضا

لما قلنا من ان اقل الحيض ثلثة ايام متواليات وان قيل انه يكفي في كونه حيضا كون الثلثة في ضمن العشرة وان لم تكن
متوالية وهو رواية مرسلة احوط وان كان الاظهر اشتراط التوالي ثم ان دم الحيض اذا انقطع في ضمن العشرة يكون الجميع حيضا بينهما
من النقاء ان تخلل سواء كان الدم بصفة الحيض ام لا سواء كانت المرأة ذات عادة ام مبتدئة بالمعنى الاخص او الاعم
ام مضطربة وان تجاوز عن العشرة فذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة والمضطربة الى التميز ثم الى غيره على
ما ستعرف اذا عرفت هذا فنقول ذات العادة تبنى على عادتها سواء كان دمها بصفة الحيض ام لا الى انقضاء ايام
عادتها فان انقطع فلا اشكال اصلا وان انقطع دون عادتها ونقص عنها فان نقص فقط حيض ولم ينقص عن ثلثة ايام
لان الناقص عن الثلثة ليس بحيض قطعا كما عرفت بل الظاهر انه استحاضة على ما ذكرنا وان تجاوز دمها عن عادتها
ويكون العادة عشرة ايام فلا اشكال في كون الزائد استحاضة على حسب ما ذكرنا وان كان العادة اقل من عشرة
فالمستحب ان تستظهر بيوم او يومين الى ان انسال الدم فيهما ويجوز ان تستظهر الى تمام العشرة لان الاستظهار عبارة عن ترك
العبادة والجماع واللبث في المساجد ونحو ذلك طلبا لظهور الحال في كون هذا الدم الزائد حيضا ام استحاضة
ومن البين عدم تجاوز الحيض عن العشرة ولها ايضا ان تترك الاستظهار وتغتسل وتصلي الا ان الاستظهار اولى
وان كان عادتها مع اليومين المذكورين اقل من العشرة فلها ان تستظهر الى العشرة اذا رأت الدم الى العاشر لكن مستحب
الاستظهار الى يوم او يومين لا ازيد نعم لا ازيد يجوز على حسب ما قلنا فان انقطع مع العاشر او ما دونه ظهر كون الجميع
حيضا والا فالزائد عنها استحاضة وما ذكرناه من معنى ظهور الحال في كون الدم حيضا ام استحاضة اذا استظهرت سواء كان هو

المعلوم

المعلوم من الفتاوي والظاهر من الادلة كما هو مبين في موضعه واما غير ذات العادة بان تكون مبتدئة بالمعنى الاخص
او الاعم كما ترى الدم تجعله حيضا الى العشرة ما لم يتجاوز العشرة فان تجاوز ترجع الى التميز ثم الى الاقارب والا فالعادة
... ان لم ينقص فيها والا فسبعة ايام حيضها كما ستعرف شروحها لكن عرفت اشتراط تحقق اقل الحيض وهو
الثلثة المتوالية بالمعنى الذي ذكرنا فان لم يتحقق فهو استحاضة كما عرفت غير مرة وعرفت الحال في كون الثلثة
في ضمن العشرة ومتى انقطع دم الحيض في ضمن العشرة وجب عليها الغسل والصلوة بوجوب موسع ان لم يضيق الوقت
تضيق وقت الصلوة الا انه كلما تبادر يكون اولى على ما سيجيء في الصلوة هذا اذا كان الانقطاع بعد دخول وقت الفريضة
واما قبل الدخول فحال الغسل حال الوضوء وغسل الجنابة فانه يستحب بل استحبابا شديدا كما مر الا انه يجب عليها قضاء
فريضة او غيره مما هو شرطه الطهارة هذا كله اذا لم يكن عادتها انقطاع الدم ثم المجيء واذا كان ذلك عادتها في
حيضها فلا يجب الغسل بمجرد الانقطاع على النحو الذي قلنا لان الغسل في ايام الحيض ... بعدم
فائدة في هذا الغسل وعدم كونه رافعا للحدث اصلا لان الغسل في وقت مجيء دم الحيض مع انه ربما يجيء الدم كما
ان الظاهر ذلك ثم ينقطع وهكذا فيلزم الحرج فمع هذا الالتباس تبادر الغسل الى انقضاء اوقات عادتها التي
ملكت العادة المذكورة هنا بل هو الاولى ولعل الغالب في النساء عدم الاستمرار في جميع اوقات حيضها ولذا
كثيرا ما يشتبه عليهن انقضاء حيضهن فعند توقع الانقضاء يدخلن قطنة ويصبرن قدر ما يحصل لهن الوثوق
بالانقضاء او خروج القطنة نقية بيضاء فاذا خرجت كذلك فهي مع الانقضاء تشتغل بالغسل ومقدماته من غسل دم الحيض

وسائر النجاسات لو كانت وازالة موانع وصول الماء ثم الوضوء بالنحو الذي مر في الوضوء ثم الغسل بالنحو
الذي مر في غسل الجنابة فترتفع جميع التكليفات عن الحائض وستعرف فيما وردنا ترتفع بعضها بالقضاء جميعها
وان لم تغتسل شمل تحريم الجماع وان كان الاولى تركه الى ما بعد الغسل الا ان يكون الزوج شبقا شديدا فيامرها
بغسل فرجها ثم يجامعها وان لم ينقطع في ضمن العشرة بل تجاوز ففي حكمه نظر اعلم انها بعد الغسل والانقطاع
او النقي تجي الدم ولو كان في ضمن العشرة فان كانت مبتدأة بالمعنى الاخص او الاعم تبني على كونه ايضا حيضا
لان اكثر حيضها عشرة وهكذا ان تكرر الطهر والدم والكل في ضمن العشرة اذ الكل حيض بشرط ان لا تنقص
ايام اول حيضها عن ثلثة متواليا والا تتجاوز عن العشرة والطهر المتخلل بين تلك الدماء حيض اذ الطهر الذي
لا يكون حيضا اقل من عشرة ايام كما عرفت فلا ينقص عن العشرة اصلا فتعرف وعرفت مكررا وان كان ذات العادة
فحكمها حكم المبتدأة المذكورة ان انقطع دمها رأس العشرة فالعشرة وان انقطع دونها فالى منتهى الانقطاع
يكون حيضا والطهر والنقاء الذي يكون بعد الانقطاع لا يكون حيضا البتة بل طهر يجب عليها جميع ما يجب على
الطاهر ويحرم جميع ما يحرم عليها وهكذا باقي الاحكام لكونه طهرا واقعيا فتتبع سائر ايام عدد حيضها والنقاء
المتخلل بين الدماء المذكورة حيض ايضا كما عرفت هذا كله ان لم يتجاوز عن العشرة واما ان تجاوز عنها فقدر
العادة حيض خاصة والبواقي استحاضة كما عرفت وكون النقاء المتخلل بين الدماء حيضا كما عرفت يعني الدماء
المحكوم بكونها حيضا وشرائطه وذكر التفت الاول ايضا كما عرفت ثم اعلم ان كل دم في ايام العادة حيض سواء
كان بصفة

كان بصفة الحيض ام لا بل الكدرة في ايام العادة حيض فضلا عن الصفرة واذا رأت بعد العادة دما بصفة
الحيض ومضى بينهما اقل الطهر قيل هما حيضان احدهما للعادة والاخر للصفة والاقوى عندي عدم كون الثاني
حيضا بل المعتبر هو العادة فقط وان كان قدر العادة مع الذي اجتمع فيه الصفة لم يتجاوز عن العشرة بل يكونان
معا في العشرة لما عرفت من انه اذا تجاوز دم ذات العادة عن العشرة يكون قدر العادة فقط حيضا نعم ان
لم يتجاوز دمها عن العشرة يكون الجميع حيضا وان لم يكن شيء من تلك الدماء بصفة الحيض فما ظنك اذا كان
الزائد عن العادة بصفة الحيض واولى ان يكون ما في العادة ايضا بصفة ثم اعلم انه اذا جاز الدم من
العشرة فذات العادة تبني على عادتها كما عرفت فاذا كانت ذات العادة العددية والوقتية جميعا فلا
وان كانت العددية فقط فتجعل ذلك العدد حيضا اما وتختار في وقتها اذا كانت الدماء بصفة واحدة
سواء كانت بصفة الحيض او الاستحاضة واما مع الاختلاف فتختار ما هو بصفة الحيض جمعا بين العادة والصفة فان
كان ما بالصفة موافقة للعادة فلا غبار عليه اصلا وان كان الزيد او النقص فيجعل الاولى ان تختار الجمع بين
العادة والصفة مهما امكن في جميع الاختيارات ورفي اثناء تختاره وتضم اليه الباقي بنحو تختاره في الجمع
حتى يحصل العدد واما ذات العادة الوقتية فقط فتجعل حيضها سبعة ايام وتجعلها في الوقت الذي كانت
ترى فيه بان تجعل اول الوقت اول حيضها الى انقضاء سبعة هذا كله اذا لم تنس العادة واما اذا نسيت فسيجيء
حكمه ثم اعلم ايضا انه كثيرا ما تتغير العادة انسانا فتحصل لها عادة خلاف العادة الاولى فالعمل على الثانية وربما تغير

الثانية الى الثالثة وكذا في الكل العمل على الصفة السابقة وربما تتغير نوع ذات العادة بنوع اخر كان تكون
ذات العادة العددية والوقتية ذات العادة العددية فقط وقس على هذا وكيفية التغير ان ترى في شهرين متواليين
بعدد واحد او بهما جميعا كما مر سابقا وعرفت ان ذكر الشهرين بناء على الغالب والا فالعبرة بمرتين فلو كان
عادتها خمسة ايام فانقطع الدم ثم رأت مرة اخرى سبعا ورأت ايضا بعد ذلك حيضا اخر سبعة ايام فتتغير
الخمسة الى السبعة وكذلك الحال في المنقضة وقس على ما ذكرنا في الفروض هذا كله حال ذات العادة واما المبتدأة
بالمعنى الاخص او الاعم فعند التجاوز المذكور ترجع الى التمييز مع شرائطه بان يكون من الدماء ما شابه دم ايام الحيض
ولا يكون ما شابه له اقل من ثلثة ولا اكثر من عشرة ويكون بينه وبين ما شابه الاخر اقل الطهر جزما وخمسة عشرة ايام اما
بالدم الخالي من ما شابه فقط او مع النقاء فتجعل ما شابه حيضا والبواقي تعمل فيها عمل المستحاضة وان لم يمكن
لها شرائط التمييز بالمرة او لم يمكن ببعض منها ترجع في حيضها الى عادة نسائها ان اتفقن فتجعل عادتهن حيضها
والباقي استحاضة وان لم يتفقن تجعل حيضها في كل شهر سبعة ايام من الروايات تختار في تعيين الايام فتجعل حيضها
والباقي استحاضة واما المضطربة فهي التي كانت لها عادة مستقرة لكن نسيتها فان لم يتجاوز دمها عن العشرة
فالكل حيض على النحو الذي عرفت وان تجاوز فان لم يذكر من عادتها شيئا ترجع الى التمييز نحو ما علمت في المبتدأة
ان كان والا تتحيض سبعة ايام على ما مر في المبتدأة والفقهاء لم يذكروا رجوعها الى عادة نسائها ولعله من جهة عدم
التحقق ذلك عادة لان حيضها لو كان موافقا لحيض جميع نسائها لما تنسى عادة وان ذكرت من عادتها شيئا فان

كان اولها

كان اولها وجب عليها ان تضم اليه يومين قطعا لان الحيض لا ينقص من ثلثة قطعا وتضم بعدها ايضا اربعة ايام
بظاهر الشرع حتى تتحيض بالسبعة المذكورة وقس عليه حال ما لو تذكرت آخر الحيض او وسطه او غيرهما بان تضم مع الاخر
ستة قبله وفي الوسط ثلثة قبله وثلثة بعده وفي غيرها مع قياس ما ذكر وان ذكرت العدد خاصة فحالها حال
ذات العادة العددية خاصة من دون تفاوت وان ذكرت الوقت فقط فحالها حال ذات العادة الوقتية فقط
من دون التفاوت ومضى الكلام في حكمها فلاحظ واما ما يحرم على الحائض فجميع ما يحرم على الجنب وقد مضى حكمه انه
يحرم عليها وضع شيء في المسجد لا رفعه منها كما مر في الجنب ويحرم طلاق الحائض حال حيضها ويبطل ايضا ولا
يحرم بعد النقاء ولو لم تغتسل بعد ويصح ايضا لكن هنا تفصيل يذكر في كتاب الطلاق ويحرم عليها ايضا الوطي
في قبلها وكذا على الرجل ومستحل فعله يحكم بكفره الا اذا اشتبه الامر مثل الرجل من الخرقة لكنه حرام جزما والجاهل معذور
في معرفة التحريم كما عرفت لكنه غير الحكم بالكفر فانه تابع للضرورة والعذر للشبهة بالمرة والحرام هو ادخال الذكر
بقدر الحشفة الى الختان ويجب الغسل ايضا ولو لم ينزل المني بل لعله يحرم ادخال اقل من ذلك ولو بالتي قليل من
راس الذكر لكن لا يجب الغسل ولم ينزل كما عرفت ولو حدث الحيض حال الجماع وجب المبادرة بالانتزاع والاخراج
الذكر لو علم به ووجب اعلام من لم يعلم ولو اخبر احد بها وجب الاخر النزع والاخراج لتعذر المعذور ولو اخبرت
المرأة به وجب القبول لما ورد من ان الحيض الى النساء تفويض مفاد الصحيحة وافعال المسلمين علاجهن عند تعذر العلم لا انها كاذبة
تريد عدم الجماع نعم لو حصل اليقين بذلك فلا عدم القبول لكن حصوله في غاية الاشكال سيما بعد ما عرفت وخصوصا

تقدم جوابها ان النفس امّارة بالسوء وكثيرا ما تلبس الامر ولربما يصيبها عالمًا عامدًا فالمشهور ان يجب الكفارة ان كان الجماع في
اوائل الحيض فدينار وان كان في اوسطه فنصف دينار وان كان في اواخره فربع دينار والمراد من الدينار هو
الذهب المسكوك الذي يكون مثقالا شرعيا مثل ابو العيبة والفندق وما في وزنها والمثقال الشرعي ثلثة ارباع
المثقال الصيرفي والاحوط عدم ترك هذه الكفارة سيما بملاحظة كونها كفارة اي تكفير الذنب والاقرب فيها
كون التكفير بعد التوبة والندامة وظاهر ان المعطي نادم وكيف كان لا شك في وجوب التوبة والبناء على عدم العود
واول الحيض هو ثلث الاول منه اي يجعل حيض تلك المرأة على اي قدر يكون ثلثة اثلاث فالاول منها اوله والوسط
وسطه والآخر آخره فلو كان حيض المرأة سبعة ايام فيجب ان يجعلها مع ثلث يوم اول وقس على ذلك الوسط والآخر
وقس على ذلك باقي مقادير الحيض نعم اذا كرر الوقاع جماع اوله وفي الاول واخره في الوسط فالظاهر وجوب الدينار
مع احتمال وجوب الدينار ونصف الدينار وهو احوط واولى وكذلك الحال لو وقع التكرار اي ما بعد في آخر في
تكرار الايجاد الاخراج والادخال وان كان احوط بملاحظة تكفير الذنب فتامل وان لم يقدر على الكفارة
فيمكن كون المطلوب اعطاء ما يقدر بملاحظة ما ذكرنا من التكفير مع ما ورد من الرسول صلى الله عليه وآله انه قال اذا امرتكم بشيء
فأتوا منه ما استطعتم وما ورد من امير المؤمنين عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله الآخر ما لا يدرك كله لا يترك كله
ويحتمل عدم وجوب ما ذكر ووجوب اطعام مسكين واحد لما ورد في النص المشهور ويحتمل عدم وجوب الكفارة ويكون
سنة مؤكدة وكيف كان لا احتياط لما عرفت لما عرفت ويكره لها الخضاب سواء كان خضاب الراس او اليدين او

غيرها

او غيرها ويكره ايضا لمس هامش القرآن ولا يكره قراءة القرآن ونحوه كما مر في الجنب وكذا حمل القرآن وتعليقه ولا يكره
لها قراءة القرآن كما انه لا يكره للجنب ايضا على الاقوى ويكره وطي دبرها والاستمتاع بما بين سرتها وركبتها ويستحب لها
ان تتوضأ وقت كل صلوة وتقعد في موضع طاهر وتذكر الله مقدار صلوتها ويجب عليها قضاء صوم شهر رمضان وجوبا
وصوم نذر ايضا على الاحوط والاقرب فصل في احكام الاستحاضة وهي كثيرة ومتوسطة وقليلة ومعرفتها اذا كان ان
تستدخل قطنة بالمقدار المعتاد المتعارف في فرجها وتربط على تلك القطنة خرقة التحفظ وتصبر اليه في تلك الصلوة
[illegible]
فتخرج القطنة وتلاحظها فان كان الدم لم يثقب القطنة بان لا يغمسها جميع القطنة ويجب ان يكون ذلك الاختبار بعد
تغيير القطنة والخرقة ايضا لو تنجست ويكون التغيير بعد غسل الفرج بالفصل والوضوء بعده ايضا كذلك والصلوة بعده ايضا
كذلك حتى يحكم بكون الدم عفوا فلو اتفق انها صبرت ثم غيرت او صبرت ثم توضأت او صبرت بعد الوضوء
ثم صلت فالدم الحادث حين الصبر لا يكون عفوا لكونه حدثا ويعني بما ذكر من الصبر فاصبر انها تصبر بعد فراغها من الصلوة
المذكورة فتخرج القطنة من فرجها فان رأتها بيضاء نقية فوضوءها لم ينتقض اصلا ولم تتنجس قطنتها ولا خرقتها اصلا
فلا غسل الفرج ايضا بل لها ان تقوم الى الصلوة الاخرى وتصليها بغير تجديد وضوء اذا دامت كذلك فهي طاهرة حالها
حال ما قبل الاستحاضة وقول الفقهاء تصلي كل صلوة بوضوء على حدة مرادهم ما دام ذلك الدم فاذا جاء الدم ويكون
قبلها ينتقض وضوؤها ولا تصح الصلوة بغير وضوء لكون الدم المذكور حدثا موجبا للوضوء لكون الحدث صغيرا فاذا
كانت القطنة بيضاء لم تكن دم صلاة فالحدث من اين نعم ان خرجت القطنة غير نقية بان كان عليها دم ولو كان صغيرا

من راس ابرة يتقطع وينقونها بهذا الدم لكونه استحاضة ولو خرجت القطنة ملوثة بالصفرة لان الاستحاضة فى الاغلب
اصفر وبالجملة ما ذكر ابتداء حد القليلة الى ان يغمس القطنة لا جميعها بل غالبها بان يبقى قليل منها لم يغمسه الدم وهو
من الجانب البرانى الذى فى باب الفرج ويسمى ظاهر القطنة والدم انما يجئ من باطن الفرج من الفوق الى التحت فان كان
لم يغمس كل القطنة بل غمس الاغلب الا النادر وان كان فى غاية الندرة لم يخرج عن حد القليلة ولم يدخل فى المتوسطة
كما سنعرف نعم اذكر منتهى حد القليلة كما ان الاول كان ابتداء حده وفيما بين كثرة مراتبها كما عرفت واى حال
ان خرجت القطنة ملوثة براس ابرة او اقل او اكثر بالصفرة او حمرة او السواد محكوم بكونها استحاضة مع النهج المذكور
فى تفعل فى الصلوة الثانية ايضا ما فعلت فى الاولى من غسل الفرج ثم تغيير القطنة بلا فصل والخرقة ايضا ان تنجست
ثم الوضوء بلا فصل ثم الصلوة كذلك وقس عليه ما ذكر حال ساير الصلوة اذ عرفت حال بقاء القطنة وخروجها بلا شبهة
بالقليلة وانها فى الاول طاهرة بلا شبهة وفى الثانى مستحاضة بالقليلة وعرفت حكمها واما اذا تغير الدم فخرجت غير
قليلة بان يخرج متوسطة بان غمس الدم جميع القطنة والاطراف الداخلة والطرف البرانى فحكم ذا الحكم القليلة فى غير صلوة
الصبح اذ فى غير الفعل ما قلناه فى القليلة بعينه سوى لزوم تغيير الخرقة ايضا لتنجسها عادة فيها بخلاف القليلة
اذ ربما لم تنجس واما فى الصبح فتفعل ما تفعل فى القليلة الا انها تغتسل ايضا بعد الوضوء بلا فصل ثم تصلى بعد الغسل
بلا فصل وما توهم بعض المتاخرين من كون المتوسطة داخلة فى الكثيرة الظاهر غلط نشر واما فى موضعه وبالجملة متى
ما يكون الدم ويكون متوسطة تعمل ما عرفت هذا ايضا فى كل صلوة كما فى القليلة ففى اى صلوة تغير الحال يكون

الحكم ايضا

الحكم ايضا متغيرا الا ان القليلة والمتوسطة حكمها فى غير الصبح مع ما عرفت واحد وخروج القطنة نقية ايضا حكمه
فى الكل وجوب ملاحظة القطنة التى فى الفرج عقيب كل صلوة لاجل معرفة حال ما بعدها من الصلوة مما لا شك فيه واما
الاستحاضة المعروفة بالكثيرة فهى ان تغمس الدم القطنة ويخرج ويسيل الى الخرقة وحكمها وجوب غسل الفرج وتغيير القطنة والخرقة
جميعا بعد الغسل بلا فصل ثم الوضوء بلا فصل ثم الغسل بعده بلا فصل ثم الصلوة بلا فصل لما مر من عدم العفو لو لم يتحقق
كل ما ذكرنا بل يتحقق الكل او البعض بالفصل المعتد به وما ذكرناه من كون كل صلوة بوضوء ثم الغسل بعده انما يكون فى
الصبح وفى الظهر ايضا وكذا فى العصر ايضا اذا كانت المرءة لم تجمع بينهما فالوضوء والغسل اللذين فعلتهما معا يكفى لكونها
لها وللعصر جميعا وكذلك الحال فى المغرب والعشاء وتفصيل ذلك انها بعد ما فعلت جميع ما ذكرنا للظهر وصلت الظهر
تبادر باخراج القطنة فان خرجت نقية فهى طاهرة يجوز لها ان تقوم وتصلى العصر من دون حاجة الى غسل فرج
ولا تغيير القطنة والخرقة ولا الوضوء ولا الغسل وهذا غير مختص بصورة الجمع بين الصلوة بل هو صورة عدمه ايضا كذلك حتى
كانت القطنة كذلك واذا خرجت القطنة غير نقية فاما ان تخرج ملوثة بالقليلة او المتوسطة فيجب عليها غسل المخرج
وتغيير القطنة والخرقة مع ما ذكرنا فى القليلة ان كان قليلة والمتوسطة ان كانت متوسطة ثم الوضوء ثم صلوة العصر بلا فصل بغير
فصل وكذا الحال وان خرج كثيرة فيجب عليها غسل الفرج وتغيير القطنة والخرقة ثم تتوضأ وتصلى العصر كما هو الظاهر
من الاخبار يكون الكل بغير فصل على حسب ما عرفت ويشهد ويقولون تتوضأ بعد تغيير القطنة والخرقة بلا فصل ثم تصلى العصر بلا فصل
ولذلك لعله ان وهو احوط البتة بان تترك الاذان وتتوضأ موضعه باستعمال جزء من مستحبات الوضوء والاكتفاء بقدر

الوجه منه و على اى التقدير لايجب عليها الغسل لصلوة العصر اذا جمعت بينهما بلا ريب و كذا الحال فى المغرب و العشاء
و قدر التفطنة فى جميع الصور المذكورة موكول الى اعتقاد النساء كما ذكرنا و ما ذكر من ان القليلة و المتوسطة لا ما بنيه فيهما الى
الجمع بين الظهر و العصر و الجمع بين المغرب و العشاء اصلا و الاخيرة فيها مطلقا نعم كالمتوسطة شرعا القول بالجمع بين الليل و الصبح
بغسل و كل موضع قلنا بغير فصل مرادنا الفصل العرفى و لا يقدح الاشتغال بالمقدمات حتى الاذان و الاقامة ثم اعلم ان
المستحاضة اذا رات الكثيرة وجب عليها الغسل لرفع حدثها و ان كانت وقت الصلوة طاهرة او المستحاضة قليلة مثلا
لو رات بعد الفجر الكثيرة و وقت الظهر صارت طاهرة تتوضأ ثم تغتسل ثم تصلى و لا حاجة الى عدم الفصل بل لها
بعد الغسل حال من لم تر الدم اصلا و رخصت او اغتسلت مثل الجنابة يجوز لها الصلوة ابدا ما لم يحدث الاصغر او الاكبر
و اما اذا كانت وقت الظهر مستحاضة بالقليلة فهى ايضا تتوضأ ثم تغتسل و ان ارادت ان تصلى بالوضوء و الغسل
المذكورين فلا يخلو عن اشكال لان الحدث الصادر فى اثناء الغسل و بعده لا بالعلة لان الوضوء و الغسل المذكورين انما
هو لرفع الحدث السابق فلا بد من الوضوء بعدهما و بعده فلتتصل بغير فصل و ان فصلت فلتتوضأ و تتصل بعين ما قلنا
فى القليلة بانها بعد الغسل لا بد لها من اخراج القطنة و العمل بمقتضاها فان كانت نقية فهى طاهرة و ان كانت
ملوثة بالقليلة او المتوسطة تعمل بمقتضاها و قد عرفت و ان كانت كثيرة تعمل بمقتضاها و كذا الحال فى العصر و كذا فى
المغرب و العشاء كما عرفت فان كانت وقت الظهر قليلة او متوسطة عملت بمقتضاها و هو الوضوء فقط و دخل وقت العصر
صارت المستحاضة كثيرة تتوضأ و تغتسل بلا فصل و تصلى العصر كذلك بعد غسل فرجها و تغيير القطنة و الخرقة مع انه لم يخرج الدم

قد عرفت

عرفت و بالجملة بينا احكام صور الاحتمالات و منها ان رات الكثيرة بعد الغسل و فى الصبح اما طاهرة او ذات
قليلة فكما هو الحال فيما ذكرنا الان من انها رات بعد الفجر كثيرة و فى الظهر طاهرة او ذات قليلة و كذلك الحال فيما اذا رات
بعد العصر كثيرة و فى المغرب اما طاهرة او ذات قليلة و لا فرق بين القليلة و المتوسطة فى غير صلوة الصبح فلو رات بعد العشاء
كثيرة ثم رات قبل صلوة الصبح متوسطة يكفيها غسل واحد عن الكثيرة و المتوسطة بعد ما توضأت و تصلى بلا فصل من جهة
المتوسطة اذ ربما كانت باقية حين الوضوء و الغسل فالعفو منحصر فيما ذكرنا اذ لو فصلت فلا بد من اخراج قطنتها و العمل
بمقتضاها ان كانت القليلة فالوضوء ثم الصلوة بلا فصل و ان كانت كثيرة او متوسطة فالوضوء ثم الغسل بلا فصل
ثم الصلوة كذلك و كذا الحال كلما فصلت و بالجملة اوضحنا الحال فى جميع الاحوال و متى فعلت المستحاضة ما ذكرناه من
الاعمال كانت بحكم الطاهرة مطلقا تصلى و تصوم و تصح كلاهما و لو اخلت لم تصح صومها و لا صلوتها الا ذات القليلة
تصح صومها بلا ريب دون صلوتها و جعلنا المتوسطة مثل الكثيرة فيما ذكر احتياطا بل تحصيلا للبراءة اليقينية و الاحوط
ان لا يجامع ذات الكثيرة حتى تغتسل و كذلك المتوسطة بل القليلة ايضا لا يخلو عن احتياط فى كون جماعها بعد الوضوء
و الاحوط ان لا يدخل ذات الكثيرة و المتوسطة المساجد قبل الغسل بالنحو المذكور فانه يكفى هنا و فيما تقدم و لا حاجة الى
غسل آخر و لا بد لها من تحفظ دمها عن التعدى الى ثيابها و اعضائها و تغسل ما اصابها للصلوة و ليس بمعفو و ان كان اقل
من الدرهم بل و اقل من راس ابرة و كذا الحال فى دم الحيض و النفاس الا ان لا يمكن من الغسل فى لها حال من لم يتمكن من غسل
النجاسة للصلوة و سيعرف فصل فى احكام النفاس و قد عرفت انه دم الولادة فما خرج قبلها فليس بنفاس الا ان

خرج حال الطلق وما خرج بعد ظهور شيء من الولد وخروجه فلعله ايضا نفاس وما خرج بعد تمام الولادة فلا شبهة
لا شبهة في كونه نفاسا واما ما خرج مع الولد فهو ايضا نفاس ولو لم يخرج مع الولد ولا بعده الى ان مضى من الولادة
عشرة ايام فخرج بعد العشرة فالاظهر عدم كونه نفاسا واما ما خرج قبل تمامية العشرة فهو ايضا نفاس مع المقدم
الى حين الولادة عند الفقهاء وان لم يخرج شيء من الدم من حين الولادة الى ذلك الوقت وكذا ان او ولادة
ثم لم تر الا قبل انقضاء العشرة فهو وما بينهما من النقاء ايضا نفاس جميعا كالحيض هذا بالنسبة الى المبتدئة وكذا
ذات العادة ان لم يتجاوز الدم عن العشرة ومع التجاوز فالاماما حال الحايض في كون اكثر حيضها ايام عادتها
وانها تستظهر بيوم او يومين قبل العشرة ويحرم على النفساء جميع ما يحرم على الحايض ويكره لها ما يكره للحايض فلا تصح
محرمات الحايض وما يكره لها جميعا فصل في غسل الاموات واحكامه يجب غسل الميت بان يزال النجاسة عن بدنه
اي النجاسة العارضة من البول والغايط ونحوهما ثم بعد ذلك يجب ان يغسل اولا بماء السدر وبعده بماء الكافور
ثم بماء القراح ويشترط في كل من غسل الاول النية اولا ثم الترتيب بتقديم الراس والعنق ثم غسل يمينه اي طرف الايمن
من جسده ثم تقديم غسل اليمين على الشمال كل ذلك بالنهج الذي مر في غسل الجنابة ويجب تقديم غسل السدر
على غسل الكافور وتقديم الغسل بالكافور على الغسل بالقراح ويسقط الترتيب بين الراس والجانبين لو غسل بالارتماس
ان تيسر بالنحو الذي مر في غسل الجنابة ومنه طهارة الماء والسدر والكافور وعدم غصبية شيء منها وعدم المنع
من الاستعمال بالنهج الذي مر في الوضوء والغسل والاحوط اختيار الغسل الترتيبي على الارتماسي وعدم اختيار الارتماسي

في المقام مطلق

في المقام مطلق والميت الذي يجب تغسيله بالنحو المذكور هو الذي لا يكون كافرا فيدخل فيه مخالفي الشيعة
وصبيانهم حتى السقط بشرط كمال اربعة اشهر ويكفن ايضا ويدفن مع ما يستغرف وكذا الحال في القطعة
من الميت التي فيها عظم وما لا عظم فيه لا يغسل ولا يكفن بل يلف في خرقة ويدفن ويسقط غسل الميت اذا
خيف من تناثر جلده ويجب التيمم بدلا عن كل غسل احتياطا وكذلك ان لم يتمكن من استعمال الماء ولو فقد
السدر والكافور يغسل بالقراح ثلثا الاول بقصد بدلية غسل السدر والثاني بقصد بدلية غسل الكافور
والثالث غسل القراح نفسه ولو فقد الكافور فقط فيغسل اولا بماء السدر والثاني بدلا عن غسل الكافور وان كان
الامر بالعكس فبالعكس ولو لم يمكن غسل الاول فلا يترك الغسل بالقراح البتة ان امكن ولو مات محرما يحرم تغسيله بماء
الكافور ولا يحنط به ايضا وسنذكر تحنيط الميت به والاحوط ان يتوضأ قبل الغسل وبعد تطهير الجسد من النجاسة
العارضة ولا يسخن الماء لغسل الميت لانه من بدع العامة وورود النهي عنه ايضا ويجب التكفين بعد التغسيل ان
امكن الغسل والا بعد التيمم كما قلناه وان لم يمكن التيمم ايضا لا يترك التكفين بل يجب والواجب من الكفن
مع الاختيار مئزر وقميص ولفافة والاولى والاحوط ازدياد لفافة اخرى فان لم يمكن الكل فلفافة فلا اقل منها
ان امكن والا فما امكن لان الميسور لا يسقط بالمعسور ولا يجوز ان يكون الكفن حريرا او ذهبا ويكره كونه كتانا ويستحب كونه
قطنا وان يكون ابيض وان يكتب بغير سواد في حاشيته فلان يشهد ان لا اله الا الله ولا باس بالزيادة ويستحب توجيه
المحتضر الى القبلة بان يلقى على ظهره ويجعل وجهه وباطن قدميه اليها بل المشهور وجوبه وهو احوط فلا يترك البتة

ويستحب تلقينه بالنحو المعهود وقراءة القرآن سيما يس والصافات وتغطيته حين خروج الروح وتغميض عينيه وشد لحيته
وتعجيل تجهيزه مع عدم الاشتباه في موته ويكره حضور الجنب والحائض ويشترط في الغاسل المماثلة او المحرمية في الذكورية
والانوثية والزوجية محرمية لكن الاولى عدم تغسيل الزوج زوجته مهما تيسر ومع الاضطرار يغسلها من وراء الثياب ومع
فقد الشرطين يشكل الامر الا اذا امكن التغسيل بدون المباشرة وبدون النظر الحرام ويستحب وضع الميت حال الغسل على
مرتفع مستقبل القبلة وستر عورته للامن من النظر الحرام فربما يجب لذلك وغسل يديه ثلثا الى نصف الذراع
والبداءة في الرأس بالشق الايمن وغسل كل عضو ثلث مرات ومسح بطنه في الاوليين لغير الحامل وان يلف الغاسل خرقة
على كفيه بل ربما يجب بان يكون غير محرم مسح جسده او مسح العورتين وان كان محرما غير الزوجين والافضل
التغسيل من وراء الثياب مطلقا ويكره جعله بين الرجلين وارسال الماء في الكنيف والقبر وتقليم اظفاره ولا يسرح شعره
ولو سقط منه شيء يجعل في كفنه ويجب تحنيطه بان يمسح مساجده بالكافور الا ان يكون محرما ومن المستحب
ان يلف فخذاه بخرقة طولها سبعة اشبار في عرض شبر ونصف بعد ان توضع قدر من القطن على فرجيه ثم يجمع بين
الفخذين ويلفان ثم يلف تلك الخرقة عليها لتضم الفخذين ثم يعمم الذكر بالعمامة وكيفية لفها وتحنيكها معروفة
مشهورة ويلف ثدي المرأة بلفافة وربما يظهر من بعض الاخبار استحباب الخمار اي المقنعة لها كما هو الآن متعارف ويستحب
مؤكدا وضع الجريدتين الخضراوين من النخل وان لم يوجد فمن السدر وان لم يوجد فمن الخلاف وان لم يوجد فمن
شجر الرمان وان لم يوجد فمن شجرة رطبة والاولى كونهما قدر شبر او من الزند الى المرفق يوضعان في الكفن احدهما في

جانبه الايمن

في جانبه الايمن ملصقة بالبدن من عند الترقوة والاخرى من الايسر فوق القميص ومع عدم التمكن توضعان في القبر
فصل في غسل مس الميت لو مس ميتا بعد برده من الموت قبل غسله وجب على الماس ان يغتسل غسل المس والاصح
حتى يغتسل لان المس حدث اكبر ولو فقد السدر والكافور يغسل بالقراح كما تقدم ويجب الغسل على من مسه وان كان عضوا كما
انفصل او لم يكمل الكل فالاحوط الغسل وهذا الغسل ايضا كغسل الحائض بان يتوضأ ثم يغتسل ولا يجب الغسل بمس قطعة
خالية من العظم من الآدمي وان لم يغسل غسل الميت وكذا بمس الميتة غير الآدمي قبل غسله سواء كان طاهرا او نجسا
نعم يتنجس الماس فقط وكذا الحال في القطعة من الآدمي قبل غسله سواء كان فيها عظم ام لا لانها نجسة نعم ما لا عظم فيه
لا يجب تغسيله والاغسال المسنونة بخلاف ما فيه عظم فانه يجب تغسيله كما عرفت ويجب الغسل ايضا بمسه فصل
في باقي احكام الاغسال قد عرفت ان الترتيب واجب في الغسل الترتيبي وعرفت كيفية الترتيب في غسل الجنابة وباقي
الاغسال مثلها بعينه غسل الجنابة في الترتيب والارتماس ووجوب النية وغير ذلك مما عرفت سوى وجوب الوضوء
قبله او معه او بعده فانه واجب في الجميع على النحو الذي عرفت في غسل الحيض سوى غسل الجنابة بل فيه حرام كما عرفت
والموالاة غير واجبة في الكل نعم لو وقع في اثنائه حدث اصغر فقد عرفت حاله في غسل الجنابة والحال في الكل كذلك وقد
عرفت ايضا حال الشك في اصل فعل الغسل وفي جزء من اجزائه في الجنابة والحال في غيرها ايضا كذلك ولو اجتمع على
المكلف غسلان او اغسال متعددة تكفيه غسل واحد بنية الجميع سواء كان الجميع واجبا او مستحبا او بالتلفيق
وان لا يترك نية الجمع في جميع الصور المذكورة ان اراد المكلف التداخل اي كفاية واحد عن الكل وان نوى البعض فقط

بقصد رفع المنوي ويأتي بغير المنوي غسلاً آخر بقصده وبنيته بقصد الوجوب ان كان واجبا او الندب ان كان مندوبا
حتى يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة فصل في التيمم اي الطهارة الترابية وهي شرط لكل مشروط بالطهارة
ايضا لكل او وجب مشروط بها عند عدم التمكن من الطهارة المائية فصحة التيمم مشروطة بعدم الماء او عدم كفايته فلو
امكن ان يغسل الوجه ويجمع غسالته في ظرف فيغسل بها يديه وكذا الغسل في اليد اليسرى تيمم وان كان يغسل باقي جسده
بمنشفة المسح فان هذا القدر كاف في غسل الوضوء وظاهر صحة ما ذكر في الغسل ايضا وان كان الغسل بغسالته مكروها حال
الاختيار وان امكن تتميم الماء بماء مضاف لا يخرجه عن كونه ماء فعل ولم يتيمم وان بيع الماء وتمكن من شرائه
وجب وان كثر قيمته غاية الكثرة الا ان يكون مجحفا بحاله والحاصل ان تحصيل الماء باي نحو امكن واجب الا اذا
عرف بخصوصه عسر مثل عدم التمكن من استعماله اما من خوف حدوث مرض او خوف زيادته او شدته او خوف بطوء
برئه او خوف امتداده وطوله او خوف عسر علاج المشقة برده بحيث يخاف من حدوث المرض منه او لا طاقة له
او يخاف من العطش لنفسه او لاحد من عياله او حيوانه من ماشيته او من له حرمة في الشرع او دابة من الدواب يتضرر
بذلك بحالة او يكون حولة لاحد من الاهل او غيره مما ذكر او يحصل له مرض يتضرر به اما اولا يجوز ذبحها او نحرها حتى
تموت من العطش او يخاف من استعماله خروج وقت الصلاة لضيق الوقت من الوصول اليه وان كان قريبا او يخاف
السبع او من اللص او يخاف على نفسه او على عرضه او من المال المعتد به المضر بحاله فوته او لا عاصم منه اذ فرق بينه وبين
اشتراء بمال كثير ويحتمل عدم الفرق في المقام ويجوز التيمم ايضا من جهة فقد ثمن الماء الذي لا يعطى الا به او فقد الآلة التي

يتوصل بها اليه او فقد قيمتها ولو كان له عمامة تصل الى الماء ظاهرا تيمم وان لم يصل الا بشقها فليشق الا
ان يتضرر بتلفها او يكون شقها مجحفا وبالجملة اسباب عدم التمكن كثيرة ذكرنا الكثير منها وغيرها ايضا مثلها
مثل الخوف من الشين وهو ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة ويجب طلب الماء عند عدمه ورجاء الاصابة
به مقدار غلوة سهمين من اربع جهات في الارض السهلة وغلوة سهم كذلك في الحزنة ولا يجب الزائد على ما
ذكر الا اذا علم الاصابة بما زاد فيجب الزيادة ايضا اذا امكن وتيسر واذا علم عدم الماء اصلا لم يجب اصلا
واذا علم عدمه في جهة لم يجب فيها خاصة والظن بالعدم غير مانع من وجوب الطلب لمكان الرجاء وان كان
مرجوحة اذ لا بد من الياس حتى يصير غير واجد للماء ولا بد من بقاء الوقت فلو ضاق وقت الصلاة لم يجب السعي
وتيمم وصح والميسور لا يسقط بالمعسور والاخل بالطلب في سعة الوقت وتيمم وصلى الطلب للصلاة ان صلى في
السعة وان لم يصل حتى ضاق الوقت وجب عليه ان يصلي والاحوط القضاء ايضا لتقصيره ولو طلب
قبل الوقت ورجى اصابة الماء بعده وجب السعي له وكذا لو طلب لصلاة ورجى الاصابة لصلاة اخرى
لم يتضيق وقتها ولم يجمع بينهما او مع الجمع بينهما يكفي الطلب الواحد لهما ولا يكفي طلب غيره الا ان يحصل منه
العلم بالانتفاء ومن كان مع طهارة مائية وهو غير متمكن منها ان انتقضت حرم عليه نقضها نهارا بتروك ان
لم يدخل وقت الصلاة لعدم جواز التيمم مع التمكن مع المائية نعم ان خالف العصر في عدم النقض فلينتقض
وكذا لو لم يتيسر عدم النقض ولو وجد ما يكفيه لازالة نجاسة ثوبه وبدنه لو كانت ولا يبقى لوضوئه او غسله يزيل

النجاسة ويتيمم بدلا عنها واما كيفية التيمم فبان يضرب الكفين بعد النية على التراب ويمسح بهما الجبهة
والجبينين الى طرف الانف الاعلى ثم يضربهما عليه ويمسح بطن كف اليد اليمنى ببطن كف اليسرى من الزند الى
منتهى الاصابع ثم يمسح ظهر اليسرى ببطن اليمنى كذلك ويزيد المسح مما ذكر شيئا قليلا حتى يحصل اليقين بمسح القدر
المذكور على النهج الذي مر في غسل الوضوء ومنه ان يكون من فوق الى تحت فلاحظ هذا اذا كان التيمم بدلا
عن الغسل واما اذا كان بدلا عن الوضوء فيحتمل الضربة الواحدة لمسح الوجه واليدين والاحوط ان يتيمم مرة اخرى
بالنحو المذكور للغسل حتى يحصل البرائة اليقينية في تيمم الوضوء ثم اعلم انه ان لم يجد التراب اليابس وجد
التراب المبلول والندى يتيمم به وان لم يجده ايضا يتيمم بالغبار ولو امكن ان يجمع الغبار بنفض التراب او
ثياب الى ان يجمع القدر الذي يصير كالتراب فلعله اولى والا فيضرب اليدين على الشيء المغبر حتى يرتفع شيء
من الغبار على الكفين فيمسح به الجبهة والجبينين واليدين اذ الاحوط والاولى اشتراط علوق شيء من
التراب في التيمم به بل من كل شيء يتيمم به حتى يتحقق المسح به على الوجه والكفين وان لم يتحقق الغبار
ايضا يتيمم بالوحل وان امكن ان يجعل الوحل يابسا او ترابا مبلولا بان يطلع بشيء ينشف ماءه فهو مقدم
على الغبار لكونه متيمما بالتراب ومثل الوحل الحجر والرمل بانه ان كان عليهما تراب او غبار يكون الاول
داخلا في التراب والثاني في الغبار والا لم يكن شيء منها اصلا تيمم بها بعد العجز عن الطين والوحل لكن
يعيد هذه الصلوة في الوقت ويقضيها خارج الوقت لما عرفت من اشتراط العلوق كذلك الحال في التيمم

بالوحل ايضا ولو وجد الرمل والوحل معا فالاحوط التيمم بكل واحد منهما بل الاعادة والقضاء في هذه الصورة ايضا
احوط ولو قدر على الثلج وامكنه اذابته وان يتوضأ او يغتسل به بحيث يحصل اقل الجريان ماء ولا يتضرر به فهو
مقدم على التيمم والا يتيمم كالمدر والتراب وغيره مما يتيمم به لابد ان يكون طاهرا وغير مغصوب بان يكون ملكا
عينا او منفعة او يكون ماذونا فيها ولو علم بالغصبية بعد الطهارة بها صح الصلوة والطهارة ووجب ارضاء
المالك ولو لم يرض لم يكن عليه شيء سوى ثمن المثل وان لم يعرف المالك ويأس عن المعرفة او عرف لكن
يأس من ايصال الثمن اليه يتصدق به عنه ولو اتفق انه حضر ولم يرض بالتصدق يعطيه والتصدق
يرجع اليه كان ماء الوضوء والغسل ايضا كذلك من دون تفاوت ويجب ايضا طهارة موضع المسح ان
امكن فلو كان مجروحا او مقروحا لا يمكن تطهيره يمسح عليه وان تنجس التراب ايضا وكذا مع النجاسة الحايلة لكن
اعادة هذه الصلوة احوط والله يعلم ثم اعلم ان التضرر من الماء لو امكن علاجه بتسخينه او بكونه ماء الحمام
وامثال ذلك فلا بد من المعالجة ولا يتيمم بل يتوضأ او يغتسل في الحدثين وان كان العلاج بما لا يضر فهو
ذكر اعم من ان يكون بسبب الكسر او قرحة او جرحة او غيرها من الامراض الحاصلة او يخاف من حصولها كالكسر
والقرحة والجراحة فان امكن ان يغسل ما حولها ويمسح على الجبيرة الواقعة عليها فهو مقدم على التيمم قطعا
وان لم يكن عليها جبيرة فالاظهر ان يوضع عليها جبيرة ويمسح عليها والاحوط ان يكون الجبيرة باقية على حالها للصلوة
وان لم يمكن غسل ما حولها بان يتضرر يتيمم ويحتاط في الجبيرة بان لا يزيد على قدر الحاجة مهما تيسر والاحوط الاولى

تاخير التيمم الى اخر الوقت سيما اذا كان العذر مرجو الزوال هذا اذا تيسر ولم يلزم الحرج اما مع لزومه فلا كال
المريض في صلوة المغرب والعشا ولا تيسيره غالبا تاخيرها الى نصف الليل ومعرفته والزام غيره بذلك ايضا
حرج منفي لكن ان تحقق فهو احوط واولى كما لا يخفى واما التيمم قبل الوقت فهو غير جايز عند علمائنا هذا اذا
لم يشغل ذمته بالصلوة الواجبة ونحوها ويرجى التمكن منه بعد دخول الوقت اما مع الياس فلعله صحيح كما انه اذا
اراد النافلة فانه ايضا صحيح يصح الدخول به في الفريضة كما انه يصح الدخول في النافلة بتيمم الفريضة وفي الاداء بتيمم
القضاء وينقض التيمم جميع ما ينقض الطهارة المائية وينقضه ايضا التمكن من الطهارة المائية فاذا المتيمم مثلا
لو وصل الى الماء وتمكن من الطهارة به لكن لم يتطهر به رجاء او عجلة انه الماء بعده ثم لم يجد انتقض تيممه الاول
فليتيمم للصلوة ثم عرفت بما ذكرناه ان التيمم مثل الطهارة في انه يصح ان يصلي به صلوة كثيرة اداء وقضاء ونافلة
وفريضة نعم الاحوط والاولى تاخير الفريضة الحاضرة الى آخر وقتها بحسب ما عرفت ولو داعى الضيق وصلى ثم
علم ببقاء الوقت لم يكن عليه اعادة الا اذا قصر في الطهارة المائية بان كان عنده ماء فاهرقه من دون ان
درك الماء بعده او اخر الطهارة المائية الى ان ضاق وقت الصلوة منها بحيث لا يتيسر ادراكها فانه يتيمم
ويصلي في الوقت ويعيد الصلوة بالطهارة المائية خارج الوقت احتياطا ولو دخل في الصلوة فاقد الماء ثم وجد الماء
يرجع ما لم يركع وان ركع مضى في صلوته ثم يتطهر بالماء للصلوة الاخرى ولو تيمم بدلا من الغسل ثم احدث اصغر لم يجب
عليه وضوء ولا تيمم بدلا من الوضوء ولو لم يتمكن من الوضوء بل تيمم بدلا من الغسل ما دام لم يغتسل فاذا اغتسل ارتفع
الاكبر وان حدث

الاكبر وان حدث التيمم من الحدث الآخر توضأ مع التمكن وبدلا عنه مع عدمه كسائر الناس ممن هو خال عن
الاكبر ويجب في التيمم كالوضوء والغسل المباشرة بنفسه ان امكن والا فبالنائب وان امكن بعضها بنفسه فبالنفس
والباقي بالنائب وان لم يمكنه مسح الجبهة والجبينين بالكفين في التيمم يكفي بكف واحد من دون حاجة الى النائب وان
تعذر ذلك فيكفي النائب وان امكنه المسح بظاهر كفه فلعله مقدم على النائب والاحوط الجمع بينهما والاحوط
اعادة الصلوة وقضاؤها بعد رفع المانع في الصورة المذكورة وان احتاج الى معين يستعان به مهما امكن وتيسر وان سقط
بعض اعضاء الغسل والمسح في كل من الطهارات فيقتصر على ما بقي الا انه في الوضوء لو لم يكن له يد الى المرفق وبقي
غسله وجوبا والباقي الى العضد استحبابا ويجب في التيمم الترتيب المذكور والموالاة العرفية وان كان بدلا من الغسل
ولا بد ان لا يتخلف من الممسوح شيء ولو بقدر قليل من راس شعرة كما قلنا في المائية والعوام كما شاهدتهم كثيرا لا يمسحون الوجه
بالكفين بالنحو المعتبر شرعا فلا بد لهم من بذل جهد في ذلك بل ربما لا يمسحون في مسح الكفين ايضا وربما يزيدون
في المسح على القدر المعتبر ولا بد من قصد عدم كون القدر الزائد داخلا في التيمم بل العلماء ايضا لا بد لهم من
قصد ذلك كما قلنا في الوضوء ولا بد من رفع المانع من وصول المسح الى البشرة كالخاتم وغيره ولا بد من نزع
الخاتم ونحوه ولا يكفي الادارة وان كان في الطهارة يكفي الغسل تحته واذا اراد ان يصلي على الميت بالطهارة
ولم يتمكن من المائية من جهة انه لو تطهر بها لفوته صلوته على الميت يتيمم ويصلي واذا نام فاراد ان يكون نومه بالطهارة
تيمم بغبار جدرانه مثلا والنية في التيمم كالنية في المائية والاحوط قصد البدلية من الوضوء والغسل فصل

في الطهارة التي لا تتوقف على النية اي طهارة الخبث وفيه ثلثة اركان الاول في الاحكام المياه ولفظ الماء حقيقة
في المطلق ومجاز في المضاف فلا يفهم منه بغير قرينة والمطلق ينقسم بالنظر الى الحكم الشرعي الى الجاري وغير الجاري وهو
ينقسم الى ماء البئر وغير البئر والكل ينقسم الى كر واقل منه والجاري لا ينجس الا بتغير اللون او الطعم او الرائحة
من نجس العين سواء كان كرا او اقل فان تغير بغير الصفات المذكورة لا يصير نجسا وكذا ان تغير بالمتنجس كالزعفران
النجس نعم ان تغير بعين نجاسة فينجس كما تغير المصبوغ بالدم شيئا بان صار احمر من جهة ذلك ولو حصل الشك في
كون تغير الجاري من النجس او غيره فهو طاهر بل ولو ظن كون التغير من النجس لان الماء طاهر حتى يحصل اليقين بنجاسته
ومثله لو شك في وقوع نفس التغير وان تغير بعض الجاري به فهو نجس والباقي طاهر ان كان قدر كر والا فطاهر فوق
النجس الى المادة طاهر ايضا لمكان المادة وكذا ما تحت النجس ان لم يستوعب التغير المذكور عمود الماء من جهة اتصاله
بالمادة واما لو استوعب العمود انقطع من المادة فينجس والمراد من العمود هو الخط اي ما بين طرفي النهر من جهة العرض
والعمق جميعا ويطهر النجس منه بالامتزاج بطاهره الذي يجيء من طرف المادة سواء كان المادة اسفل او اعلى او
والاولى عدم الاكتفاء بمجرد الاتصال وحكم ما في الحياض الصغار المتصل بالمادة حكم الجاري ما دام الاتصال بشرط
كون المجموع منه ومن المادة كرا او اولى منه ما اذا كان المادة كرا كما هو الغالب في الحمامات وماء الغيث حين نزوله
حكمه حكم الجاري فلو وقع ذلك الحين في جسم متنجس لم ينجس فلو وقع على ثوب او جسد لم يجب به او كان
فيه من المتنجس شيء يسري فيه ذلك الماء او كان خاليا عنه وان وقع على نجس العين شيء ينجس الثوب والبدن وكذا

لو تغير احد اوصافه الثلثة به لا بالمتنجس ولو امتزج الماء النجس بالمطر حين نزوله الى ان زال تغيره طهر وكذا لو لم
يكن متغيرا بالنجاسة فانه يطهر بمزجه به وحكم الماء القليل الطاهر حين نزول الغيث عليه حكم الجاري ولو اخذ
من الموضع النجس كالارض والسطح ونحوهما واستوعب جميع المتنجس يطهر لكن الاحوط مراعاة الجريان ايضا اقل
مرتبة من الجريان والماء المحقون القليل غير البئر ينجس بملاقات النجاسة والمراد من القليل من الماء كونه اقل من
الكر كما ان المراد من الكثير منه كونه كرا لا اقل ويطهر القليل النجس بالمزج بالجاري او بالكر او بالقاء كر عليه دفعة
عرفية حتى يصدق ان الكر القي على النجس فلا ينجس لكونه كرا عرفا بخلاف ما لم يلق بتلك الدفعة بل بالتدريج فان
القدر الاول يمتزج بالنجس وهو غير منفصل منه حتى يقال انه جزء الكر عرفا من جهة المزج فكل ما يلقى كذلك فلا
يثبت الطهارة لان النجس ينجس حتى يثبت شرط طهارته بخلاف ما لو كان جميع الوقوع في النجس كرا عرفا فانه لا ينجس
ذلك الحين وبعد المزج فكلما يمتزج به يطهر لان الكر في العرف يطهر غيره ولا ينجس لان الماء النجس يطهر والماء الطاهر
بمزجه به لان الماء يطهر ولا يطهر فبين المزج لابد ان يكون طاهرا حتى يطهر غيره وان لم يكن كرا ينجس بملاقاة
لعموم الادلة فيشكل اشتراط الكرية لعدم الانفعال مع ان احتمال الانفعال يمنع عن العلم بتطهير النجس المعلوم ولذا
اشترط الاصحاب الدفعة وحين الكرية يلاقي الاجزاء من النجس فيطهر تلك الاجزاء فيزيد الكر وينقص النجس وكذا
الى ان يحصل المزج في الكل فتامل جدا ويطهر القليل النجس بنبع الماء من تحته ويمتزج به او وقوع المطر عليه كما مضى
ولو كان القليل جدا طاهرا لا ينفعل كله بملاقاة النجس بل ينجس موضع الملاقاة خاصة فيغسل كغيره من الاجسام لو

٨٧

الملاقى منه ولابد من ابانة قليل من طاهر معه من باب المقدمة واما الكثير منه اى الكر فلا ينجس بملاقاة النجاسة
الا اذا تغير احد الاوصاف المذكورة فانه يتغير ينجس خاصة ان كان الباقى كرا والا ينجس الجميع ويطهر النجس منه بما ذكرنا فى
القليل لكن يشترط زوال تغيره بذلك فان لم يزل بالكر الاول يلقى كر اخر دفعة فان لم يزل فاخر الى ان يزول
ولو وجد فى الكر نجاسة ولم يعلم وقوعها فيه قبل كونه كرا او بعده فهو طاهر بل مع الظن بالقبلية ايضا طاهر لما عرفت واما
ماء البئر فهو عندى مثل الكر بل الجارى لمكان المادة فلا ينجس الا بتغيره ومن يعين البئر بنجاسة بحسب الاوصاف الثلثة
ويطهر تطهيره بنزح الجميع احتياطا وبنزح ما يزول التغير فتوى والمستحب نزح القدر الذى ورد النص به ان لم يتغير
وهو معلوم ايضا وهو مذكور فى كتب الفقهاء فلا حاجة الى الذكر فى هذا المختصر سيما مع المسامحة فى ادلة المستحب فلا ما
ذكره مستحب الا ما خفى النص فيه بعضه فلو وقع فى البئر نجاسات فالمستحب عدم التداخل مطلقا واما الماء المضاف كماء
الورد ونحوه مما لا يصح اطلاق اسم الماء عليه بدون اضافة او قرينة لانه ليس ماء بل شبيه بالماء فى الميعان والرقة
فمع ملاقاته لنجاسة ينجس قليله وكثيره من دون فرق ولا يجوز التطهير به لا حدثا ولا خبثا فلو لم يجد غيره ولم يكن
غيره تطهر به احتياطا او تيمم وصلى ولو انحصر الماء واشتبه فى اناءين تطهر من كل منهما واراد به الى التيمم ولو كان احدهما
نجسا لو لم يعلم بعينه وجب التجنب عنهما والتيمم والاحوط اهراقهما مع عدم الاحتياج اليهما وكذلك الحكم فى
اناءين من الماء احدهما نجس ولم يعلم ولو اصاب احد الاناءين فاصابه جسم طاهر فالاظهر عدم نجاسته لكن
الاحوط الاجتناب ولو توهم نجاسة شئ او شك فيها او ظن نجاسته فالاظهر طهارته لان كل شئ طاهر حتى تعلم نجاسته

بما سوى

بما سوى الاعيان النجسة وسئورها ولو لاقى الماء القليل جسم من حيوان فهو فى الطهارة والنجاسة تابع لذلك الجسم
فسئور طاهر العين طاهر وسئور الجلال فيه احتياط والماء المستعمل فى الوضوء طاهر مطهر للحدث والخبث والمستعمل فى غسل
الجنابة ونحوه من الحدث الاكبر طاهر ايضا لو لم يلاق نجاسة ويجوز رفع الحدث به ايضا مع كراهة بل الاحوط
الاجتناب مهما تيسر فصل فى النجاسات وهى البول والغائط من الانسان وغيره مما يحرم اكل لحمه اذا كان له
نفس سائلة اى الدم الذى يجتمع فى العروق ويخرج اذا قطع عرق بقوة وسيلان ودفع كالانسان ونحوه وان
كان من الطيور على الاقوى والاحوط وما يؤكل لحمه طاهر بوله وخرؤه وروثه حتى الخيل والبغال والحمير الا انه
يكره بول الثلثة لحمها وبول الخيل اخف كراهة ومن النجاسات المنى من كل حيوان ذى نفس سائلة وان حل لحمه
ومنها الميتة من حيوان ذى نفس سائلة مما فيه روح وتحله الحيوة واما ما لا روح فيه مثل الشعر والعظم والقرن ونحوها
وما تحله الحيوة نجس وان قطع من الحى وكل حيوان يقع عليه التذكية شرعا اى الذبح بشرائطه الشرعية من التسمية ونحوها
فجلده ولحمه وكل شئ منه طاهر سوى المنى مع ما عرفت والدم مع ما ستعرف وعين الانسان والكلب والخنزير والفيل
التذكية من اى حيوان يكون سيما السباع لكن كلما يحل اكله يجوز الصلوة ايضا فيه ومعه وما لا يحل لا يجوز الا ان الكل
طاهر كالقنفذ يجوز لبسه وسائر الاستعمالات غير الصلوة فيه سوى الخز على ما سيجئ ولو شك فى الاكل فان الظاهر عندى عدم المنع
من الصلوة فى اجزائه الطاهرة والاحتياط امر آخر والله يعلم وما هو نجس لا يجوز الصلوة فيه ومعه وهو طاهر ومنها
الدم وهو نجس من كل حيوان له نفس سائلة الا الذى يتخلف فى الذبيحة بعد قذف الدم بالقذف المعتاد فانه طاهر

اللحم طاهر يقينا وحلال تابع اللحم في اللحية وكذا الدماء المجتمعة في بطن الذبيحة بعد القذف المذكور فانها
طاهرة لكن حلية الكلام محل تامل لكونه من الخبائث ظاهرا وكذا دم السمك وغيره مما لا نفس له طاهر
واما الحلية فتابعة اللحم بالنسبة الى المتخلف فيه واما غير المتخلف فيحتمل كونه مثل المجتمع في بطن الذبيحة
ويحتمل الحلية بان لا يكون خبيثا والظاهر عدم التامل في حلية ما يخرج حال جعله كبابا وما يطبخ معه
في القدر ومنها الكلب والخنزير واجزاء كل واحد منهما وان كانت مما لا تحله الحيوة كالشعر والعظم ونحوهما
والكلب البحري طاهر ظاهرا ومنها الكافر بالكفر الاصلي والخوارج والغلاة والنواصب الخارجين لكفرهم
وكذا كل منكر لما هو ضروري الدين بحيث يصير انكاره انكار الرسول في ذلك كما قاله الفقهاء رضوان الله
عليهم ومنها الخمر والنبيذ والفقاع وعصير العنب اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وكذلك عصير التمر
والزبيب على الاحوط بل الاولى ايضا ويجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة والطواف مع
الامكان ويعفى عن دم القروح والجروح وان كانا نجسين وكذا عما دون الدرهم الذي حددوه بما كان
سعته سعة ظفر الابهام بل الاحتياط ولو كان متفرقا بحيث لو اجتمع لكان اقل من الدرهم يكون
معفوا عنه والاظهر ولا المايع الطاهر الملاقي للقروح والجروح لعله ايضا معفو عنه وكذلك الملاقي للمعفو عنه
اي اقل الدرهم بحيث لا يبلغ المجموع قدر الدرهم والاحوط الاجتناب فيهما مهما تيسر وان وجد دم
ولا يدري كونه طاهرا ام نجس فالاظهر انه طاهر ودم الحيض والاستحاضة والنفاس لا عفو فيها وكذلك

دم نجس

دم نجس العين ويعفى عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا ملبوسا كان او محمولا كالخف والجورب
والنعل والتكة ونحو ذلك باي نجاسة تكون ويحرم ادخال النجاسة المسرية في المسجد ويجب الاخراج
والتطهير مهما امكن والوجوب غير مختص بالمدخل بل كل من اطلع عليه سيما المدخل فان الوجوب كفائي وان كان على
المدخل اشد فلو اكل او شرب يجب فالاحوط القي للصلوة مهما امكن وازالة النجاسة المذكورة في الكل انما
هي بالغسل مرتين بالقليل ومرة في الكر والجاري بتجويز زوال العين بالمرة ويكفي صب الماء في بول الرضيع اذا
احاط الماء بالمحل كله بل الاحوط لازالة النجاسة به والاحوط والاولى تطهير الاواني بالقليل الغسل ثلث
مرات وفي الخمر سبع مرات وكذا في موت الجرذ فيه ويغسل من ولوغ الكلب او لطعه ثلث مرات
اولهن بالتراب اي يعفر بالتراب ثم يغسل مرتين وان كان في الكر والجاري ايضا ولو غسل بعد التعفير
بالماء والتراب المخلوطين ايضا لعله كان احوط فيصير الغسل اربع مرات وفي ولوغ الخنزير يغسل سبع
مرات والاحوط كونه بعد التعفير وتطهير الارض بالكر او الجاري لا اشكال فيه ولو طهرت بالقليل فلا بد
من اخراج الغسالة والفضلات والمربية للصبي اذا لم يكن لها الا ثوب واحد يكفي غسله كل يوم مرة واحدة
والباقي عفو واما الجسد فلا بد من غسله فاكله مع الامكان والتيسر والا فيمضي حكمه واذا علم موضع النجاسة
غسل وان جهل والنجاسة في ثوب واحد غسل منه ما يزول به الاشتباه وان احتمل في الكل غسل الجميع
كذلك وكذلك الحال في الجسد وغيره ولو احتمل في ثياب متعددة مثلا غسل الكل كما ذكر للحكم بالتطهير

لان النجاسة اليقينية لابد في رفعها من اليقين وتجتنب عن الكل مهما تيسر وكذلك الحال في غير
الثوب اذا كان محصورا واما غير المحصور فلا يجب الاجتناب عنه لكونه تكليفا بالايطاق او الحرج
او غير ذلك ولو اشتبه الثوب الطاهر بالنجس ويتعذر الغسل صلى الصلوة الواحدة في كل منهما منفردا حتى يحصل
حتى تيقن انه صلى في الثوب الطاهر ولا ينجس الملاقي للبعض الا ان يلاقي المجموع برطوبة او القدر الذي
اليقين بملاقات النجس رطبا ولو صلى في الثوب النجس عمدا بطل صلوته وعليه الاعادة والقضاء بل الاظهر
كذلك لو صلى ناسيا في الاعادة بل الاحوط القضاء ايضا ولو لم يعلم ثم علم بعد الصلوة فلا اعادة عليه
ولا القضاء ولو علم بها وهو في الصلوة وعلم انها كانت سابقة تبطل الصلوة ويعيدها في سعة الوقت
ولو ضاق عن ذلك واتمها صحت هذا اذا كان لم يدرك ولو ركعة منها والا مع ادراكها فلعله يعيدها
ولو علم بها في الاثناء واحتمل حصولها الآن فان امكن به القاء هذا الثوب وكون العورة مستورة
او سترها بغيره وجب واتم وكذا لو امكنه غسلها من غير حصول فعل كثير مبطل وان تعذر الكل الا
بما يبطل استانف مع سعته على النحو الذي ذكر ويجوز الصلوة في الثوب النجس اذا تعذر الغسل والنزع
والتبديل فلا اعادة ولا قضاء ولا يبعد كونهما مستحبين سيما الاعادة ولو لم يقل بالوجوب سيما اذا
كانت صلوته مع رجاء زوال العذر ولو علم بالنجاسة ولم يتعذر نزعه ولم يكن غيره فالمشهور انه
ينزعه ويصلي عريانا قائما موميا برأسه للركوع والسجود جاعلا رأسه قليلا للركوع ولكنه كذلك قدر

الذكر

الذكر ثم يرفع رأسه رفعا عن الركوع ويقف قليلا برأسه ويقول سمع الله لمن حمده ثم يومي برأسه
بزيادة انحنائه عن الاول للسجود ثم يصبر قدر ما ياتي بذكره ويتم ثم يرفع رأسه بعده ويلبث قليلا
ويقول استغفر الله ثم ياتي بالسجدة الثانية كذلك ثم يرفع رأسه ولو اختار الايماء بعينيه بالغمض موضع
الانحناء وبالفتح موضع الرفع امكن الصحة لكن الاولى الاول والجمع بينهما اولى فاولى هذا مع الامن من
المطلع الذي ليس بمحرم واما مع عدم الامن يصلي جالسا بالايماء المذكور وان تعذر نزع ثوبه
ويصلي فيه بالنحو المتعارف اي بالركوع والسجود المتعارفين وعند غير المشهور انه يصلي في الثوب النجس
المتعارف مطلقا لكن المشهور اقوى فتختاره ولو اراد الاحتياط بالجمع بينهما فعل لكنه غير واجب ولو ظن
نجاسة الثوب وتفحص فلم يجده ثم وجده بعد الصلوة فالاحوط الاعادة والقضاء مؤكدا وكذا لو اخبر غيره
بنظره ولم يباشر ثم علم النجاسة فصل في المطهرات وهي الماء والنار والارض والشمس والاستحالة
والانقلاب والانتقال والاسلام والتبعية والغيبة والنقيصة اما الماء فقد مضى حكمه واما النار فيطهر
ما جعلته رمادا او دخانا او بخارا وفي الفحم تردد واما الارض فيطهر باطن النعل والخف واسفل القدم
سواء اذهب العين بالمشي ام بالدلك بالارض ام بالتراب ام بالحجر ام بالرمل وفي اشتراط جفاف
النجاسة قبل الدلك ولان يكون لها جرم والاحوط كون الارض طاهرة وجافة وفي التطهير بالطين
اشكال والشمس يطهر الارض والبواري والحصر اذا تجففها والابنية والاشجار ونحوها من الزرع

والحشيش ونحوهما وانما يطهر بتجفيف مثل البول والنجاسة التي لا جرم لها او زال جرمها وبقي رطوبتها
فجففتها والابد ان يكون التجفيف باشراقها على النجس او رطب الموضع بغير الشمس فيصيب الماء ونحوه عليه فيجفف
الشمس يصير طاهرا ولو كان بنجاسة مثل الجدران متصلة ظاهرها بباطنها وجففت الشمس مجموعها طهر ولو كان منفصلا
لم يطهر الا ما اشرقت عليه وجففته بالاشراق والاتصال واما الانفصال فيجففه بالمجاورة لا بالاشراق عليه
عرفا اذ تجفيف الارض ونحوها مما ذكر غير منحصر في خصوص سطح الظاهر بل يطهر بنجاسة سارية الى الباطن ايضا
واما الاستحالة فصيرورة الكلب والخنزير ملحا والنطفة النجسة حيوانا طاهرا كالانسان ونحوه وصيرورة مثل الانسان النجس
حيوانا طاهرا بشربه والعذرة ونحوه من النجس او المتنجس لحما او لبنا او روثة ونحو ذلك او دودا او ترابا او
والبول بخارا والدهن دخانا بحيث لم يبق من الدهنية شيء الى غير ذلك مما صار ماهيته ماهية اخرى
والانقلاب مثل صيرورة الخمر خلا سواء كان بعلاج ام لا والعلاج بادخال مثل الشعير والملح ونحو ذلك او غيره
فان كل ما فيهما مما ذكر يصير طاهرا ومثل الخمر النبيذ ونحوه واما الانتقال فمثل دم الانسان ينتقل الى بطن مثل البق
واما الاسلام فان يصير الكافر مسلما واما التبعية فمثل اولاد الكافر اذا كانوا انجاسا بتبعية الكفر من ابويه فلما
اسلما صار الاولاد طاهرين بتبعية اسلامهما ومثل سبي المسلم من اولاد الكفار وكذا الحال في ... واما الغيبة فبان
يغيب مسلم نجس لباسه او عضوه واطلع على النجاسة بمقدار يجوز في النظر انه غسله وجاء وصلى او فعل ما يشترط فيه الطهارة
انه طهره فان الاصل صحة تصرفات المسلم ... انه باشر ... من غير ... الغسل واشار ... ولو لم ...

ولم يتصرف الا انه اتفق مباشرتنا لذلك الموضع النجس ولم نطلع على مباشرتنا ولم نطلع على النجس بنجاسة المذكورة
حتى يامر بغسل الملابس فالظاهر عدم تنجس الملابس المذكور استصحابا بالطهارة وربما يقال بوجوب الغسل استصحابا
للنجاسة وفيه تامل اذ لم يثبت منجسية المتنجس الا بالاجماع والاخبار وهما منتفيان ههنا بل الظاهر من بعض الاخبار خلافه
وانما يظهر منه النجاسة فلعل الظاهر منه معلومية النجاسة والاجماع انما انعقد عليها فلا يجب مثل التيمم لفقد الماء
وغسل الرجلين في الوضوء للتقية وغير ذلك مما هو موافق لقاعدة ثابتة من كون الضرورة تتقدر بقدرها ونحوها
فالمتنجس منجس لشرط تنجيسه ويفيده قول علماء السلف لكن معارض باستصحاب المذكور الظاهر الذي لا تامل
فيه الفقهاء بالورود منهم من ان كل شيء نظيف حتى تستيقن انه نجس ونحوه مما ورد كثيرا وبعضه الاوفق
بالملة السهلة السمحة بل ربما يستلزم الاول الحرج والعسر وبعضه ايضا طريقة سلوك المسلمين وما سنذكر في
الجزئيات ونحو ذلك مثل ان المشركين كان رسول الله ص كان ياكل وكذا اصحابه والكافرين الى الان ... المسلمين
بالبديهة ولا يؤخذ الا من النصارى وما ورد في الثياب السابرية التي كانت تنسج المجوس ... واشباه ذلك
من الامور التي ربما يحصل العلم العادي بنجاسته وظهر من الشرع طهارته فيظهر ان الطهارة من اوسع الاحكام
الشرعية فتامل جدا ومع فرض التعارض فما بقي الاصل سالما واما الجزئيات فالظاهر من الاخبار كفاية زوال
العين وكذلك الحال من طريقة المسلمين ولو فرض عدم الطهارة فعدم المنجسية لا شك في ظاهر الاخبار فيه
واما النقص فالعصير اذا ذهب ثلثاه بالغليان طهر واذا طهر طهر عنده الظرف وجميع الالات من ادوات الطبخ ولا ...

وثياب الطباخ والدباغ والحمار المتصفة المنجسة ومن غيره من النجاسات كما عرفت فتوا اجتنب البخارات حتى تسم صعق على
فيزول منه بالتقاطر ولا بأس بترشح تقاطر الحمام والاقرب نجاسة ارضه وكذلك الحال في بخاره وما ذكر سابقا من ان اواني
الكفار طاهرة حتى يعلم نجاستها وفي حكمها سائر ما في ايديهم حتى المائع عدا اللحم والجلد لاشتراط التذكية فيهما للحكم بالطهارة
والحلية فصل في الاواني لا يجوز الاكل والشرب وغيرهما من الاستعمالات في اواني الذهب والفضة حتى الوضوء
والغسل والتيمم بل ربما يحرم اقتناء تلك الاواني وان لم تستعمل اصلا ويجوز الاقتناء والاستعمال بالنسبة الى ما لم يصدق
عليه عرفا انه آنية كالخاتم ونحوه واما المكحلة وظرف الغالية ونحوهما فالاحوط الاجتناب بل الاظهر وجوب الاجتناب
موضع الفضة في المفضض والاحوط الاجتناب من الركوب على سرج المفضض واللجام والله يعلم فصل في احكام
الصلوة الفريضة اليومية اعلم ان لكل صلوة وقتين اولهما للفضيلة والاخرى للاجزاء فاول وقت الظهر زوال
الشمس اي ميلها من وسط السماء وانحرافها عن دائرة نصف النهار ويعرف ذلك بازدياد ظل الشاخص المنصوب في
الارض المستوية على سبيل الاستقامة بعد كمال نقصه او بانحراف الشمس عن ما بين الحاجبين الى الحاجب الايمن لمن استقبل
نقطة الجنوب وفي سائر البلاد بحسبها وعلى ذلك حتى وصل الشمس الى ما بين الحاجبين وربطه ومحاذاه ودخل الوقت البتة
بذلك لمن وقف مستقبل قبلته لكن قبلتها منحرفة عن نقطة الجنوب الى طرف المغرب باربعة عشر درجة مع الاولى
من قبلتها قبلة بيت المقدس واخر وقتها للمختار والمضطر اذا بقي للغروب مقدار اربع ركعات فانه يختص بالعصر
بالنسبة الى غير الساهي والناسي والذي لا يقصر الصلوة واما المقصر فمقدار ركعتين يختص بالعصر واذا كان خائف شدة

مقدار

مقدار صلوة شدة الخوف وستعرف الكل واول وقت العصر بعد ما مضى من الزوال مقدار اربع ركعات اذ هي
مختصة بالظهر لمن هو حاضر او من في حكمه وكذا مقدار ركعتين للمقصر ومقدار صلوة شدة الخوف للخائف الشديد ثم بعد
المقادير المختصة بالظهر يشترك الوقت بين الظهر والعصر الى ابتداء المقادير المختصة بالعصر كما عرفت لكن الظهر
مقدم على العصر ووقت الفضيلة للظهر من ابتداء الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وللعصر الى ان يصير ظل كل شيء مثليه
هذا بالنسبة الى من لا يصلي النافلة واما بالنسبة الى المصلي لها فابتداء فضيلة الظهر بعد ما يمضي من الزوال قدمان
وفضيلة العصر بعد ما يمضي اربعة اقدام لكن اذا فرغ من النافلة قبل ما ذكر فالافضل المبادرة بالفريضة ولا يصبر
حتى يمضي المقداران المذكوران ووقت المغرب زوال الحمرة المشرقية وآخره اذا بقي من انتصاف الليل مقدار
صلوة العشاء بالتفصيل الذي ذكر في الظهرين ثم بعده يختص بالعشاء ووقت العشاء بعد ما يمضي من اول المغرب مقدار
صلوة المغرب ثلث ركعات لغير شدة الخوف ومقدار صلوة شدة الخوف للخائف الشديد ثم يشترك الوقت بينهما
الى ان يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يختص بالعشاء بالتفصيل المذكور وآخر وقت فضيلة المغرب غيبوبة حمرة
المغربية واخر وقت فضيلة العشاء ربع الليل او ثلثه واول وقت صلوة الصبح طلوع الفجر الثاني اي المنتشر في
الافق العريض الذي يشبه بياض النهر الممتد على الافق ويسمى بالفجر الصادق وآخره طلوع الشمس واخر وقت فضيلته ظهور
الحمرة المشرقية واول وقت نافلة الظهر زوال الشمس وآخره اذا زاد الفيء اي الظل الراجع بعد الزوال مقدار سبعي الشاخص
لو كان اقداما وان كان غيره فالسبعين فاذا بلغ الفيء ذلك ولم يصل من النافلة شيئا بدأ بالفريضة وترك النافلة

الا ما بعده الا اذا صلى من النافلة ركعة فيتم ذلك فح يتمم مخففة مزاحمة للفريضة ثم يصلي الفريضة ووقت نافلة
العصر بعد مقدار نافلة الظهر وفريضته الى بلوغ الفيء اربعة اقدام من شاخص الآدمي واربعة اسباع بحيره فاذا
مضى ذلك ولم يصل من النافلة شيئا قدم الفريضة الا اذا صلى من النافلة ركعة فحينئذ يقدمها على الفريضة ويزاحمها
بها كما قلنا في الظهر ويجوز يوم الجمعة تقديم نافلة الظهر والعصر على الزوال بل يستحب ح زيادة اربع ركعات
حتى يصير المجموع عشرين ركعة في اي وقت فعلها الا انه يستحب ترتيب معروف ووقت نافلة المغرب الى ذهاب
الحمرة المغربية وربما يظهر امتداده بامتداد وقت الفريضة الا ان الاحوط ما ذكرناه ووقت الوتيرة بعد صلوة العشاء
بامتداد وقتها ووقت نافلة الليل بعد انتصاف الليل الى طلوع الفجر الصادق فان طلع ولم يصل منها شيئا
بدأ بالفريضة وكذا ان صلى ركعتين وان صلى اربع ركعات تممها حتى الشفع والوتر ايضا ويزاحم بها الفريضة
واول وقت نافلة الفجر الفراغ من صلوة الليل وآخره طلوع الحمرة المشرقية ويجوز تقديم صلوة الليل اول الليل لكن قضاؤها
في النهار افضل ويستحب تاخير الظهر من اجل شدة الحر حتى يبرد في الجملة وتاخير المغرب للمفيض من عرفات الى
المشعر وان مضى من الليل ربعه وتاخير العشاء الى ذهاب الحمرة المغربية وتاخير الظهر للمتنفل بنفلته وتقديمها مع الجمع
بينهما بفصل وكذا المغرب والعشاء وتاخير المغرب للصائم اذا نازعته نفسه او انتظره غيره وتاخير من لم يحصل له العلم بالوقت
ولا يتمكن من العلم به الى ان يحصل له العلم لان الظن ح يكفي من رجحان والتاخير لمن يحصل له الاطمئنان والترجيح
بتحريها ويصلي بغير دافعة لها وربما يجب لاشتداد الدافعة وح يبطل بل الاحوط والاولى رفعها ثم يصلي الا ان يكون
بالقيء.

باقية وتاخير ذوي الاعذار الى آخر الوقت اذا عمل زوال عذره بل ربما كان وجوبا سيما اذا لم يكن متمكنا من استقبال
الا في اوائل الوقت كما مر في التيمم او لم يكن متمكنا من تطهير ثوبه او جسده او ثياب يلبس بستر عورته او ثياب يجوز
الصلوة فيها الى غير ذلك من امثال ما ذكر والاحتياط في التاخير في الكل بل بمقتضى القاعدة ذلك وكيف كان لا يقدم
بل يؤخر الى غير ذلك مما ذكر ثم اعلم انك عرفت ان مع فقد العلم بالوقت يجوز الاعتماد على الظن فاذا عول عليه فصلى
ثم ظهر فساد ظنه فان ظهر وقوع تلك الصلوة بأسرها قبل الوقت وجب عليه الاعادة وان دخل الوقت وهو
متلبس بها لم يعد على الاظهر وان اراد الاحتياط اعاد ولو صلى قبل الوقت عالما عامدا بطلت صلوته وان كان تكبيرة
الاحرام منها قبل الوقت وكذا الجاهل لانه غير معذور بل وكذا الحال في الناسي لعدم تحقق الامتثال بل يشكل
في الظان المذكور ايضا لما ذكر لكن ورود النص المعتبر في الصحة وعمل به الاصحاب فيكون حجة وان كان الاحوط
الاعادة ولو دخل في العصر فذكر انه لم يصل الظهر عدل بنيته اليها ولو قبل التسليم ويتمها ويصلي العصر والا تم الصلوة
بنية العصر وظهر عليه انه لم يصل الظهر فالاصحاب لم يقولوا بالعدول بعد الفراغ وان ورد في الخبر فيصير من جهة
الشذوذ فيه رجحانه عن الحجية فيصح هذا لو وقع صلوة العصر في وقت المشترك صحت فيقوم فيصلي الظهر بعدها
وان وقعت في الوقت المختص بالظهر بطلت لو وقع هاتين قبل الوقت وكذا ان وقع بعض منها في الوقت المختص
لو لم يكن بالظن الذي هو حجة وقد عرفت واما اذا وقع بعد ذلك الظن احتمل الصحة لدخولها فيما عرفت والاحوط الاعادة
سيما بعد ما عرفت من الاحتياط فيما عرفت وكذا الحال في المغرب والعشاء وفيها جميع ما ذكر فصل في القبلة يجب استقبال

القبلة في الفريضة من الصلوة كلها واما النافلة فيجوز مع الراحلة سفراً وحضراً اضطراراً واختياراً او حال المشي ويجب
الاستقبال ولو بتكبيرة الاحرام في هذه الصلوة ويكفي الايماء في الركوع والسجود فيها والابدال بكون الايماء للسجود اخفض منه
الركوع ولا يجب وضع الجبهة وان كان اولى وان امكن الركوع والسجود كان اولى والقبلة نفس الكعبة للقريب المشاهد لها
او العالم بها او الظان وجهتها للبعيد العالم بها مع التمكن ومع التعذر يكفي الظن ويجب التعويل على العلامات فعلامة اهل العراق
وما والاه ان يجعلوا الجدي خلف المنكب الايمن والمغرب على اليمين والمشرق على اليسار وعين الشمس عند الزوال على
الحاجب الايمن لما عرفت في مبحث الوقت فالاولى جعل العلامة الاولى والاخيرة لاوسط العراق وما والاه ونحو
لاوائل العراق وما والاه واما الاطراف الشرقية فربما يحتاج الى زيادة ما في الانحراف وان كان العلامة الاولى لها كافية
لسعة الجهة وقبلة المشاهد المقدسة في العراق بين قبلة الاواسط وقبلة الاولى بان يضع الجدي خلف الكتف الايمن
وان جاز كلما ذكرنا لسعة فيها ومن العلامات المذكورة ربما يحصل العلم بالجهة سيما بالنحو الذي جعلناه اولى وان تعذر
الرجوع الى العلامات يعمل بالظن الاجتهادي الحاصل من قواعد الهيئة العلم فكل بلد يكون التحويل فيه ميلها
يتيسر مع العجز فبالظن كما ذكرنا فيما يحصل من قبور المسلمين وقبلة مساجدهم مقدم على غيره من الظنون حتى انه
يعول مع خبر الفاسق او الكافر اذا افاد الظن ولم يتيسر الاقوى ولو حصل له ظن وخبر الغير بخلافه يعول على ما هو اقوى
عنده ومن لم يتمكن من العلم ولا الظن اصلا صح صلوة واحدة الى اي جهة شاء وان لم يتيسر الى الصلوة للاربع جهات
اي اربع لكل جهة صلوة فان اخرها صادفت الى القبلة البتة لغاية سعتها فلو تمكن من العلم بها الآن لا يبقى اثر
الاجتهاد

او لا يتيسر له فالاحوط تكريرها بقدر ما يتيسر ويبقى الوقت له وان علم ان القبلة ليست في جهة من تلك الجهات
الاربع البتة ويسهل له ان يصلي اليها ويصلي ثلث صلوة الى الثلثة الباقية وكذلك ان علم انها ليست في جهتين
منها يترك الصلوة اليها بل الظاهر كفاية صلوة واحدة الى ما بين الباقيين لان ما بين المشرق والمغرب قبلة للمتحير كله
ولا يجوز التقليد متى امكن معرفة الامارات فان لم يتمكن من جهة ضيق الوقت او غيره قلد من يحصل من قوله الظن
ولو صلى الفريضة على الراحلة اضطرارا استقبل القبلة بما امكن من تكبيرة الاحرام وغيرها وان لم يتيسر فالتكبيرة الاحرام
وكذلك من صلى في سفينة ومن صلى الى جهة ظانا او من جهة ضيق الوقت عن الصلوة الى الاربع جهات ثم تبين الخطاء
فان كان متحيرا فاتيسيرا بان كان صلوته الى ما بين المشرق والمغرب فصلوته صحيحة لكونه قبلة حينئذ وان كان الى المغرب
او المشرق اعاد في الوقت خاصة وان كان دبر القبلة يقضيها ايضا احتياطا وان تبين الانحراف وهو في
الصلوة فان كان الى ما بين المشرق والمغرب يستقيم الى القبلة ويصح ما فعله والا استانف في سعة الوقت فصل
في حكم ساتر العورة يجب سترها في الصلوة بما يحجب اللون والحجم جميعا وان لم يكن هناك غير محرم بل لو لم يكن احد
فان صلى بغير ستر بطل صلوته الا اذا انفرد فسيجيء حكمه والا بطل الصلوة لو انكشفت في الصلوة بلا عمد او غفلة ولا بحضره
لكن يجب عليه الستر بعد الاطلاع فورا والمراد من العورة القبل والدبر والبيضتان بالنسبة الى الذكور واما الاناث
فجميع بدنها عورة يجب سترة فيها عدا الوجه اي القدر الذي يجب غسله في الوضوء ولا ازيد منه اصلا احتياطا وان كان
اقوى وكذا عدا الزند الى رؤس الاصابع وبطن الكفين بعدم وجوب ستر ظاهر قدميها بل باطنهما ايضا ويجوز لا

والميتة غير البالغة ان تصليا بغير خمار اى مكشوفة الرأس ويجب كون ثوب المصلى مملوكا له عينا او منفعة او مأذونا
فيه مطلقا او بخصوص الصلوة والا بطل ان علم به ويجب ان لا يكون الثوب حريرا محضا بالنسبة الى الرجال دون النساء
ولا يكون فروها نجسا كما عرفت ولا جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه وكذا صوفه وشعره ووبره وغير ذلك منه حتى الحواشى
بل العاب بل مثل شعرة واحدة الساقطة ونحوه ولا جلد الميتة وان كانت ماكولة اللحم وان ذكيت وان دبغ
ويجوز الصلوة فى صوفه وشعره ووبره سواء جزت من حية او ميتة بشرط طهارتها فلو قلعت من الميتة غسلت منها
موضع الاتصال بها اذا لم يقلع معها شئ من الجلد والا قطع الجلد منه ويستثنى من غير الماكول اللحم الخز الخالص
والاظهر عندى ان الادمى ايضا مستثنى عنه والجلد الماخوذ من الكافر نجس عند الفقهاء لاشتراط التذكية فى
الحكم بالطهارة فلو علم كونه مذكى فهو طاهر وان كان فى يده وما يؤخذ من المسلمين يحكم طاهر ان لم يعلم سبق يد
الكافر سواء اخبر ذو اليد بالتذكية ام لا الا ان يخبر بعدم التذكية فيكون نجسا اعلم ان جميع ما ذكرنا انه يحرم
الصلوة فيه فالصلوة باطلة ايضا وكل ذلك انما هو فى حال الاختيار فلو اضطر الى لبسه من جهة البرودة ونحوها
ونحوها صحت الصلوة فيه وصحته ويجوز الحرير فى حال الجهاد والحرب الماسور به وفى الممتزج بغيره بحيث لا يسمى حريرا
ولا يجوز ولو كان بطانة فقط صيرا كالظهارة بل المحشو بالحرير ايضا على الاصح من الاقوال والمشهور الجواز والصحة فى
الحرير اذا كان مما لا يتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والقلنسوة ونحوهما والاجتناب سيما عن مثل القلنسوة وشبهها اولى
الثوب المكفوف بالحرير الا ان الاظهر جواز الصلوة فيه ويجوز للنساء لبس الحرير حتى فى الصلوة ولا يجوز للرجل

بلبس الذهب مثل الخاتم بل حرم العلامة وغيره الصلوة فى المموه بالذهب ايضا بل الشهيد حرم الصلوة مع
فرش المموه به ويدل على بطلانه موثقة عمار وقوية موسى بن اكيل وربما يظهر من الاخيرة المنع من الاستصحاب ايضا
الا انه ورد جواز حمل النفقة فى طريق الحج فى هميان مشدود على الحقوين وربما يشمل ذلك الدنانير ايضا فقال
وفى الفقه الرضوى لا تصل فى خاتم الذهب وفى الكافى بسنده ان الباقر ع تحركت اسنانه فشدها بالذهب
ولعل ذلك من جهة كونها من البواطن وفرق بينها وبين الظواهر والاحتياط التجنب عن الاستصحاب ايضا اذ ربما
يظهر ذلك من رواية السميرى لكن اذا خيف من الضرر فى ذلك ترك الاحتياط والاولى التحرز ايضا منها
وكيف كان لا يثبت المنع بل هو احتياط سهل فلا يرتكب فى مقام الضرر او الخوف منه ولو ارتكب
فهو ايضا حسن بالنسبة الى خوف وضرر يسير لا اعتداد به ولو لم يرتكب لا مانع اصلا اذ لا ضرر فى الدين ولكن
يتجنب البتة عن الصلوة فى خاتم ذهب بل فى لبس مطلق الذهب ويكره لبس السود والصلوة فيها عدا العمامة
والخف والعباء ويتأكد الكراهة فى القلنسوة ويكره الصلوة فى الثوب المشبع بالزعفران او العصفر ولبس عمامة
لا حنك لها والصلوة فيها لما ورد فى غير واحد من الاخبار رواه ابن جمهور فى العوالى لكن الان لما صار
من لباس الشهرة تركه من ترك من الفقهاء والعلماء لما ورد من النهى عن لباس الشهرة وربما يكتفون بالحنك حين
التعمم بدعوى صدق الامتثال سيما فى مقام الجمع بين المتعارضين لكن الوارد فى العوالى النهى عن الصلوة مقتطعا اى
ما لا حنك له بل روى ايضا عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من صلى بغير حنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه

ان يقولوا بعدم الثبوت او ان الظاهر كون النهي ارشاديا والآن ترك بالمرة كما هو عادة الكل الا ترى
الداء المذكور كما هو الحال بالنسبة الى مرتكبه وبالجملة لا يوجد فرق فيما ذكر بين التارك والمرتكب ولعله
لصيرورته ثوب شهرة او غير ذلك ولا يثبت من الروايات ازيد من اصابة داء لا دواء له فلا اثر سواه
وهو مشترك بين التارك والمرتكب على حد سواء بل ربما كان بعض المرتكبين يرى الداء المذكور ولا يرى
التارك اصلا وكيف كان ورد في جامع الاخبار فضايل كثيرة للتعمم حال الصلوة وان من صلى ركعتين
بعمامة فضله على غير المعتم كفضله على امته الحديث ويكره الصلوة في الثوب الذي فيه تماثيل او الخاتم
الذي فيه صورة ولو كانت مستورة خففت الكراهة فلو غيرت خففت الكراهة والظاهر التخصيص بصورة
ذي الروح حيوانا او انسانا او جنا او ملكا ايضا لا الاشجار والورد ونحوهما على ما اظن ويكره الصلوة في
الحديد سيما الخاتم منه الا اذا كان مستورا او حالة الضرورة لكن الخاتم منه يكره مطلقا اي مستورا او غيره ولا تحقق
ضرورة فيه بل الاحوط التجنب عن الصلوة في الحديد لشدة النهي وكثرة وروده ووجود القائل بالحرمة
ويكره ايضا في السراويل وحده من دون ستر شيء من العاتق وان كان مقدار حبل ولعل الاولى حينئذ
ترك الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة وان كان الظاهر الجواز بلا شبهة ويكره ايضا مع الخف وان كان
خرقة لطيفة واللثام للرجال ويخف حالة الركوب وكيف كان انما يجوز اذا لم يمنع من واجبات القراءة
والذكر ولا يمنع من سماع الصلوة ابداهما كما تستوفر النقاب للمرأة وفي جيد بن عن القلايد وفي الخلاخل

المصوغة

المصوغة لا من والاحوط الاجتناب مطلقا ويكره الامة في ثوب واحد بغير الرداء الا ان يكون الثوب
غليظا وساتر الكتف الا ان المستحب ان يكون رداء والاحوط الاجتناب عن الصلوة فيما يستر ظهر القدم
من دون ان يستر من الساق شيئا لما نقل عن قدماء فقهائنا وروي عن القائم عليه السلام في الاحتجاج انه يجوز الصلوة
في الرجل لصط لا تغطي الكعبين وروي عنه فيه كراهة الصلوة في خاتم فضة الود مع انه ورد نقش خاتم
رسول الله ص كان اسود ويكره الصلوة الى الوسايد وفيها صورة الحيوان وكذا وضع الدراهم السود حيال القبلة
في الصلوة ولعله اذا كان فيها صورة ويزول الكراهة فيها بالستر والمراد صورة ذي الروح على ما عرفت وربما
عمم في الكل ويستحب التطيب في الصلوة فقد اورد في الكافي انها افضل من سبعين صلوة بغير طيب فصل
في المكان المصلي يجب ان يكون مملوكا عينا او منفعة او ماذونا فيه ويجوز الصلوة في الصحاري والبساتين
الخالية عن الجدار والباب وان كانتا مغصوبتين لكن يشترط الاذن في صلوته بالمالك ويجوز الصلوة في
الحمام والخان ونحوهما مما يظهر اذن الفحوى وان كان من المالك المغصوب منه لكن لا بد من العلم بالاذن
واذا اذن للغاصب او غيره صحت صلوتهما ولو صلى في المغصوب جاهلا بالغصبية معتقدا عدمه فصلوته صحيحة
ان لم يكن مقصرا في الجهل مع احتمال الصحة مع التقصير ايضا والمؤاخذة في تقصيره ونهاية اطمينان خاطره
بعدم الغصبية وكل مكان يصح فيه من دون مراعاة اذن من مالكه ولا بناء على اشتراطه فيه كما هو المتعارف بين
المسلمين في الامصار والاسفار بل يظهر من الائمة ايضا كالصحاري ونحوها يجوز الصلوة فيه وان علم بانه مغصوب

وكذا الحال في الانتفاع من الانهار كما مر في الوضوء والغسل والناسي الغصبية في صورة عدم الصحة مع العلم
بها صحة الصلوة والطهارة لكن لابد من ارضاء المالك كما مر في الطهارة وكذا الحال في صورة الجهل وفيما
لو حبس في مغصوب احتياطا الا ان يكون المالك حبسه فيه ولو علم بالغصبية في اثناء الصلوة وتذكر
وجب المبادرة في الخروج مشغولا بالصلوة ان ضاق الوقت وخاف الفوت والا فلعله يجوز ابطالها والصلوة
في مكان المباح وهو الظاهر لكن الاحوط عدم الابطال والاتيان بها في حالة الخروج ثم الاعادة بعده ولا يشترط
طهارة المكان الا محل الجبهة وموضع وضعها في السجود الا ان يسري النجاسة الى ثوبه او بدنه بسبب الملاقاة
بالرطوبة لكن هذا لا دخل له في طهارة المكان واشتراطها بل من جهة اشتراط طهارة الثوب والبدن في
السجود في الصلوة وكون وضع الجبهة على الارض او ما انبتت منها اذا لم يكن ماكولا عاديا او ملبوسا
عاديا ويجوز الصلوة على المنفصل من الارض وان لم يصدق عليه اسم الارض كالتربة الحسينية ونحوها والسجود
على التربة الحسينية في غاية الفضيلة والثواب لكن ارى العوام يصلون عليها مدة مديدة الى ان يصير
وسخ الجبهة حائلا شديدا بين التربة والجبهة فلابد من ازالة الوسخ حتى يصدق كون وضع الجبهة على
التربة عرفا بل الازالة مطلقا حتى يصير الوضع عليها واقعا كان احوط ولو كان لشيء حالتان يؤكل في احدهما
دون الاخرى كقشر اللوز والمزاة جاز السجود عليه حال عدم الماكولية مطلقا ولا يدخل في الماكول العادي الادوية
الا ان يكون ماكولا عاديا والاحوط بل الاولى عدم السجود على مثل العناب والاحوط الاجتناب عن الماكول العادي

للمرض

للمرض والمعالجة مثل عنب الثعلب والخوبة بل الاحوط الاجتناب عن كل ماكول ولو في التربة الحسينية وغيرها مما هو شبيهها
وان كان الاظهر الجواز فيما سوى الماكول العادي وكذا الملبوس فتوى واحتياطا ويكفي في الماكولية والملبوسية كونها
بالقوة القريبة كالحنطة والارز والقطن والكتان وان كانا محتاجين الى العلاج في الانتفاع ولا يصح السجود
على المعادن التي خرجت عن اسم الارض كالقير بل الاحوط الاجتناب عن مثل الجص المطبوخ بل الخزف ايضا
ويصح السجود على الارض الرطبة لا على الطين والوحل بحيث يغرق الجبهة فيه ويجوز السجود على القرطاس المتخذ
من العلف بلا شبهة وعلى المتخذ من القطن ظاهرا واما المتخذ من الابريسم ونحوه فالاحوط الاجتناب بل
يشكل الصحة ويحتمل الاجتناب عن الماخوذ من القطن ونحوه ايضا من احتياطا والله العالم ولابد من عدم الكتابة
في موضع الجبهة مقدار ما يتحقق به السجدة وهو مقدار سعة الدرهم على الاحوط والمسكن بحيث يصدق
عرفا انه سجد على الارض مثلا بقدر العدس او ازيد منه من التراب ولو وضع على القرطاس من الشعر ونحوه
ووضع الجبهة على ذلك المقدار لا يقال عرفا انه سجد على التراب بلا شبهة بل لابد من مقدار معتد به ان
يصدق ذلك كيف كان لا ينقص من سعة الدرهم واذا كانت النجاسة في موضع محصور ولم يعرف وجب
الاجتناب عن السجود على كل ما يحتمله النجس وان لم يكن محصورا فلا ويكره لكل من المرأة والرجل ان يصلي الى جنب
الاخر او مع تقديم المرأة وتزول الكراهة بتقديم الرجل عليها او وجود حائل بينهما او بعد عشرة اذرع شرعي
والمشهور تحريم ما عددناه مكروها فالاحوط الاجتناب مهما تيسر ويكره الصلوة في الحمام وبيوت الغائط والمبارك

الابل اى مواضع ناوى ايها للمقام والشرب ومساكن النمل ومجرى الماء والارض السبخة وبين ٩٩
المقابر الا ان يكون حايل بينها او بعد عشرة اذرع والكراهة فى جعل قبر الامام قبلة بل لا يتقدم على
قبره ولا يساويه ايضا بل يتقدم عليه ويكره الصلوة فى بيت فيه خمر او مسكر او اناء يبال فيه او بيت
المجوسى وفى جواد الطرق ومرابض الخيل والبغال والحمير ان يكون فى قبلته نار مضرمة او غير مضرمة
او حايط ينز من بالوعة او الى باب مفتوح والاولى ان لا يصلى الى حديد والاحوط الاجتناب عن
استقبال النار مطلقا ويستحب الصلوة فى المساجد على ترتيبها فى الفضيلة فاعظمها فى الفضيلة المسجد الحرام
ثم بعده مسجد الرسول ثم مسجد الكوفة وبعده مسجد البلدة ثم مسجد القبيلة والمحلة ثم مسجد السوق والصلوة
عند قبر امير المؤمنين ع وقبر الحسين ع فى غاية الفضيلة والثواب وكذا فى بعض المساجد الاخر وليس المقام
مقام تفاصيل ذلك وصلوة النافلة فى المسجد افضل مع الامن الا ان يكون موجبا للرياء والسمعة لكن
عليه ان يحفظ نفسه منه والافضل ان يتوضأ من البول والغايط فى خارج المسجد لانه ويستحب الدعاء
عند دخولها وتعاهد النعلين والحذاء استظهارا من النجاسة كى لا يدخلها ويستحب كنسها والاسراج فيها
ويجوز نقض ما استهدم بل ربما يجب ويستحب اعادته وتعميرها ويكره ان يجعل الشرف لجدرانها والبيع
فيها وكذا تجديرها سالم بين جدرانها وتمكين الصبيان والمجانين وانفاذ الاحكام فيها وتعريف الضوال وانشاد
الشعر والدخول وفى الفم رايحة الثوم والبصل ونحوها والتنخم والبصاق فيها والرمى بالحصا ويحرم ادخال النجس

منها الى الملك او موضع اخر وادخال النجاسة المتعدية فصل فى افعال الصلوة يستحب قبلها الاذان
والاقامة بل الاحوط عدم ترك الاقامة مهما تيسر وعند ضيق الوقت وخوف فوت الصلوة تترك وكذا
عند الضرورات الاخر واما صلوة الجماعة فلا يكون بغيرهما مع الاحوط بل يشكل بغيرهما نعم لا مانع من ترك
الاذان للصلوة الثانية اذا جمع بين الاولى وبينها عند اجتماع الامرين وعدم توقع غيرهم ومع
ذلك الاستحباب شديدة غاية الشدة عند الفصل بينهما بنافلة او استداد معتد به واذا دخل المسجد
ورأى الامام فرغ من الصلوة ولم يتات له الاقتداء ولم يتفرق المأمومون سقط الاذان والاقامة
فالاحوط عدم تركها ويؤذن على الهيئة المعروفة وكذا يقيم بان يترك التهليل الثانى فى اخرها ويكفى
بواحد ويستحب ان يكون على طهارة وقائما الى القبلة ويتأنى فى الاذان ويسرع فى الاقامة ويشترط
ان يكون حال الاقامة كحال الصلوة من الطهارة والقيام والقبلة وستر العورة بل يصح فى الصلوة وغير
ذلك ولا يتكلم حال الاقامة وفى خلالها وكذا بعدها ولو تكلم يعيدها ومن التكلم الممنوع ذكر انه
بالكل كما يفعله غالب العوام فلابد لهم من الاجتناب عنه كى لا يعيدوا الاقامة ويستحب الفصل بين الاذان
والاقامة بركعتين او سجدة او خطوة بقدم او ذكر كالتسبيح والتحميد ويستحب حكاية الاذان لمن يسمعه
وواجبات الصلوة ثمانية الاول القيام وهو واجب مع القدرة فى حال تكبيرة الاحرام والقراءة والمتصل
بالركوع ركن ايضا كالقيام حال تكبيرة الاحرام فمن تركها عمدا او سهوا بطلت صلوته وفى حال القراءة واجب

غير ركن تابع للقراءة ويجب في القيام الاستقلال ان لا يكون معتمدا على شيء بحيث لو رفع الشيء لسقط و
والاحوط ترك الاعتماد مطلقا نعم لو عجز عن الاستقلال اعتمد ولو عجز عن نفس القيام سقط واتى قدر منه ولو عجز
عنه يسقط هذا القدر ايضا صلى مع العجز بالقعود ومعرفة العجز موكولة الى نفسه ولو منعه عن القيام طبيب ماهر او صاحب
وتوقف حصول الظن من قوله يجب قبول قوله وقعد للضرر ولو عجز عن القعود ايضا صلى مضطجعا على الجنب الايمن على
النحو الذي قلنا في العجز عن القيام ولو عجز عن الايمن فعلى الايسر كذلك ولو عجز عنه ايضا صلى مستلقيا على قفاه
ولابد من مراعاة القبلة في الاحوال المذكورة والركوع والسجود بالايماء في غير حالة القعود او حال القعود وحال القيام
ان امكنه الركوع والسجود وجب والا فبالايماء كما عرفت ولو عجز عن القيام قعد ويشتغل بالقراءة لان كل ما هو
من القراءة اقرب الى القيام يكون لازم اعتباره ولا يجوز الابعد مع التمكن من الاقرب على الاحوط بل الاقرب الفتوى
الآن ليعقل من ذلك [illegible] ولو كان قاعدا ثم تمكن من القيام يجب ترك القراءة الى ان يقوم
عرفت ولو تمكن من القيام المتصل بالركوع وجب بلا شبهة والثاني النية وهي قصد الفعل المطلوب بعين
اطاعة الله والاحوط قصد الوجوب والندب ولو نوى في اثناء الصلوة الخروج عنها او تردد فيه
بطلت صلوته بمجرد ذلك على الاحوط وكذا لو نوى فعل المنافي ولم يفعل والنية عندي ليست منحصرة في المخطر
بالبال بل هي الداعية الى الفعل وربما كان الداعي مغايرا للمخطر فالعبرة بالداعي خاصة فيصح هذا الآخر جزء من اجزاء
الصلوة عن فعلية النية لاستحالة صدوره من دون داع بلا شبهة نعم ما قاله بعض الفقهاء من الاستدامة الحكمية
البطء

ويغير ما يصورة المنفي والعدم وكذا لا حاجة الى مقارنة المخطرة بالبال بتكبيرة الاحرام فضلا عن ايجاب ذلك
والقاء الوسواس بين الناس سيما الصلحاء منهم سيما العلماء وقد اوضحنا غاية الوضوح ما ذكرناه في شرح المفاتيح وحاشية
المدارك وغيرها نعم ربما جعل الاخطار قبل تكبيرة الاحرام احوط وذكرنا وجه ذلك والظاهر ان النية شرط
لا جزء حتى يكون ركنا الثالث تكبيرة الاحرام وهي ركن تبطل بتركها عمدا او سهوا مع الامكان والاحوط وكذا
بزيادتها وصورتها ان يقول الله اكبر على ما هو المعروف المشهور والمسنون فيها ان يرفع اليدين الى حيال الوجه
والاذنين وان يكبر سبع مرات احدها الواجبة والاحسن جعلها الاولى او الاخيرة وان يرفع اليدين في
واحدة منها وان لم يكبر سبعا فيستحب ان يكون خمسا بالنحو الذي قلنا وان لم يكبر كذلك يستحب ثلاثا
بالنحو المذكور ويستحب الادعية المأثورة المعروفة والاولى كون ابتداء التكبير بابتداء الرفع وختمه بختمه وان
يكون الكف مبسوطة بطنها الى القبلة حالة الرفع وجميع ما ذكر انما هو حالة الاختيار واما حالة الاضطرار فان
لا يعرف تكبيرة فيأتي بما هو معناه ثم يجب عليه التعلم الرابع القراءة وهي الحمد والسورة كاملة بعدها
لا اقل منها ولا انقص ولا ازيد هذا مع الاختيار اما مع الاضطرار مثل ضيق الوقت او الخوف من عدو او سبع
لا يمكنه الاكمال او لا يعرف سورة كاملة فيجب ما تيسر منها وان عجز عن الكل يكتفي بالحمد وحدها مع التمكن
منها ومع عدمه فيجب الميسور منها والقدر الغير الميسور منها يأتي بالترجمة وكذلك الحال لو لم يتمكن منها
اصلا هذا كله في الفرائض واما النوافل فلا مانع من ترك السورة ولا الزيادة بالقران بين سورتين وازيد من

السورتين وازدياد الآيات هذا في النوافل المطلقات الغير المعينة او ورد فيها تعيين في القراءة من سورة او
الآية الا انه ثبت جوازها بغير ذلك التعيين ايضا واما ما ورد بهيئة معينة منها ولم يثبت جوازها بغيرها فلا بد من اتيانها
السنة ويجب فيها اداء الحروف من مخارجها والتشديد والاعراب على حسب الميسور من صدق كونها من جهة واما
غيرها ذكر فالعشرة القراء فمراعاته اولى والاحوط الا انها واجبة فيجب الترتيب والموالاة العرفية بان لا يفصل بينها
ما ذكر ولا يجوز قراءة العزائم الاربع في الفرائض بل الاحوط تركها في النوافل ايضا والا الافضل سورة واحدة عنده
وكذا والضحى والم نشرح فلا يكتفى بواحدة منها في الفرائض بل الاولى والاحوط تركها فيها مطلق ويجهر بالبسملة في اول كل
من كل صلوة حتى الاخفاتية ولا يترك الجهر بها البتة ويحرم قول آمين بعد الحمد بل الاحوط تركه مطلق ولما كان البسملة
جزء السورة فالاحوط ان لا يقرأ البسملة بقصد سورة ثم يقرأ غير تلك السورة وكذا الحال لو قرأ البسملة لا بقصد سورة معينة
فاتفق بعد الحمد قراءة البسملة مع عادته فلا شبهة في كونها بالقصد المعتادة لان القصد والنية ليس عندي المخطور بل
مجرد الداعي كما عرفت فلو قرأ البسملة ثم شرع بعدها في قراءة سورة من دون تامل وخطار فالظاهر كون الداعي الى قراءة
البسملة لم يكن الا قراءة تلك السورة فلا تقع في الوسواس من جهة ما سمعت من قول الفقهاء من انه لا بد من تعيين السورة
ثم قراءة البسملة بقصد الا ان حال السورة حال الحمد وغيرها من اجزاء الصلوة لا يمكن صدورها الا من داع اليها كما عرفت
ويجوز العدول من سورة الى غيرها ما لم يتجاوز من النصف والاحوط ما لم يبلغ النصف هذا مع الاختيار وعند الضرورة
يجوز مطلق والاولى والاحوط انه ان غلط في سورة فليقرأ التوحيد ولا يجوز العدول عن التوحيد والجحد الا فيما يستثنى ويتخير

بين قراءة

بين قراءة الحمد وحدها والتسبيحات الاربع مع النحو الذي تقول في كل ركعة ثالثة او رابعة والتسبيح افضل مطلق
والاحوط والاولى ان يقرأ التسبيحات الاربع ثلث مرات ويستحب ان يستغفر بعده ولا يضر عدم المانع من
او زيادة التسبيحات عما ذكر كيف كان لو شك في مراتها بنى على الاقل ولو اتى بالمشكوك مع ما هو قائم لم يركع بعد
الركوع او تمم من الكل لم يضر كما هو الحال في القراءة ايضا لكن لو شك في قراءة شيء بعد ما دخل فيما بعده فلا
ليس بشيء كما ستعرف ويجب الجهر بقراءة الحمد والسورة في فريضة الصبح وركعتين الاولتين من المغرب
والعشاء ويخفت في الظهر والعصر والاخيرة من المغرب والاخيرتين من العشاء سوى البسملة فانه يجهر بها
مطلق كما عرفت والاولى في النوافل الليلية الجهر بالقراءة والنهارية الاخفات بها سوى البسملة والجهر في ظهر
يوم الجمعة اولى جمعة كانت او ظهرا وليس على النساء جهر ولا اخفات مطلقا بل هن مخيرات بينهما مطلق
ويجهرن جوازا ان لم تسمع صوتهن الاجانب ولا يجب عليهن الاخفات في الاخفاتية اصلا كما توهم بعض
وحكم القضاء حكم الاداء في الجهر والاخفات وغيرهما مما ذكر وسنذكر ويعذر الجاهل بوجوب الجهر والاخفات
وكذا الناسي ولو علم او تذكر في اثناء القراءة لم يضر اصلا حتى انه لو تذكر في اثناء الكلمة فاتمها بالنحو الاول وحل
فيها من جهة استعجاله مع القراءة فلم يحفظ نفسه في الاثناء حتى يغير من جهة ذلك الاستعجال ويسرعه خروج بقية
الكلمة لم يضر اصلا وليس عليه اعادة تلك الكلمة ولا الباقي منها لعدم كون المخالفة عن سبيل العمد والعلم والغفلة
هنا هو المخالفة حال عدم الاغير ولا بد في القراءة وسائر الاذكار الواجبة من اسماع النفس لو لم يكن مانع منه

مثل كونه اصم او يكون صوت عال مانع من الاستماع ويجوز مثل حديث النفس عند التقية او الضرورة والجهر انما يكون
بجوهر الصوت فلو لم يكن الجوهر لم يكن جهرا وان كان اخفاتا عاليا يسمع البعيد ولو كان بجوهر الصوت يكون جهرا
وان لم يسمع الا القريب ثم اعلم ان ما ذكر من وجوب الجهر والاخفات او رجحانهما انما هو في خصوص القراءة دون غيرها
من الاذكار ولانه يخير الجهر والاخفات في ذكر الركوع والسجود والتشهد والقنوت والتسليم ويجوز ان يدعو في الصلاة بكل ما في
وان يسبح الله ويحمد الله ويذكر الله ويقرء القران لكن لا يعتقد الوجوب والا الطارية بعنوان الخصوص ويستحب وان
يحمد الله اذا عطس او سمع عطسة واذا مر بآية رحمة سالها من الله او باية نقمة تعوذ بالله وان يصلي على
النبي واله عند سماع اسمهم وربما احتمل الوجوب وان يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم قبل القراءة في الركعة الاولى
وهي سنة ويجوز الاجهار بها وان يرتل القراءة بان يراعي الوقوف ولو كان لا ادا باصطلاح القراء ويبين الحروف
ويكره قراءة التوحيد بنفس واحد والاولى ان يجهر بالقراءة في اولتي ظهر الجمعة وان يقرء بالقدر في الاولى والتوحيد
في الثانية في كل صلوة او بالعكس كذلك او التوحيد فقط في كل صلوة وان يقرء في الظهر والعشاء بمثل الاعلى
والشمس وفي العصر والمغرب بمثل النصر والتكاثر وفي الصبح بما يقرب من النبأ والغاشية والقيامة
وان يقرء بالجمعتين بالجمعة والمنافقين في مغرب ليلتها وغداتها بالجمعة والتوحيد وعشائها بالجمعة
والاعلى وفي غداة الاثنين والخميس بالدهر في الاولى والاولى من ذلك الغاشية ايضا في الثانية ومن فعل ذلك وقاه
الله شر اليومين الخامس الركوع وهو ركن تبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وكذا بزيادته ولو بزيادة انحناء
بقصده

فلا ينقطع الهدم بالهوي الى السجود كما قال بعض لان الركن هو الانحناء بقصده ويجب في كل ركعة مرة ويجب ان
ينحني بقدر ما يمكن وصول رؤس الاصابع ركبته والاحوط كونه بحيث يمكن وضع الكف عليها وهو احوط ويجب فيه
الذكر والاحوط سبحان ربي العظيم وبحمده والاولى كونه ثلث مرات والاكثر من جميعها بل ورد ان شيعتنا لا ينقصون
منها ويجب الطمانينة مقدار الذكر ورفع الراس والانتصاب والطمانينة بعده ايضا فانها في الجملة ولو عجز اتى بما امكنه
والا فبالايماء بالراس او تغميض العينين والاولى اولى والاحوط الجمع بينهما اولى ويستحب ان يكبر للركوع والاحوط
عدم الترك وكون التكبير حال قيامه ثم يركع ويملأ كفيه من ركبتيه منفرجات الاصابع ورد الركبتين الى
الخلف وتسوية الظهر حتى لو صبت قطرة ماء لم تزل للاستواء ومد العنق وان يصف بين القدمين ويفصل بينهما
قدر شبر والامراة لا تنحني قدر الرجل بل اقل وان يقول سمع الله لمن حمده بعد الرفع ثم يكبر للسجود وان يذكر ا
في الركوع بالذكر المأثور فان تذكر قبل وضع الجبهة للسجدة قام ثم ركع ثم رفع راسه بما عرفت وان ذكر بعد الوضع
استانف الصلوة فان كان انحناؤه بقصد الركوع لكن لما وصل حده سهى عنه واهوى الى السجود ثم ذكر قبل
وضع الجبهة لا يقوم ثم يركع بل يقوم منحنيا حتى يصل حد الركوع فليمكث ويأتي بذكر الركوع مطمئنا حين الركوع
ثم يرفع راسه ويطمئن منتصبا ثم يسجد السادس السجود ويجب في كل ركعة سجدتان وهما معا ركن تبطل الصلوة
بتركهما معا عمدا او سهوا واما السجدة الواحدة فليست ركنا الا انها واجبة تبطل الصلوة بتركها عمدا عالما كان او جاهلا
بوجوبها وان اخل بها سهوا لم تبطل الصلوة فان تذكر حال التشهد او القيام قبل ان يدخل في الركوع يرجع فياتي بها

ثم ياتي بما بعده وان فعله حين تركها ويتم الصلوة ويسجد سجدتين للسهو لما ذكر وان لم يذكر الا بعد ما دخل في ركوع
الركوع او بعد ذلك اي موضع كان يتم صلوته بغير تلك السجدة المنسية وبعد التسليم يقضي تلك السجدة لكنه
لا يذكر نيتها باللسان لانه بعد داخل في افعال الصلوة وان سلم ولذا يحرم عليه التكلم ونحوه مما لا يجوز فعله في الصلوة
وبعد ما اتى بالسجدة يسجد سجدتي السهو ايضا واما التشهد فمن نسيه فان ذكر قبل الركوع جلس واتى به ثم اتى
بما بعدها وان فعله اولا وبعد تمام الصلوة يسجد سجدتي السهو وان لم يذكر الا بعد الدخول في الركوع بطلت صلوته
وجميع ما ذكر اذا كان المنسي في غير ركعة الاخيرة واما اذا كان فيها فيتدارك المنسي حين الذكر فان كان قبل التشهد
فلا اشكال ياتي بالمنسي ثم بالتشهد والتسليم وان كان بعد التشهد او جنبه ياتي بالمنسي ثم بالتشهد والتسليم ويسجد سجدتي
السهو بعد التسليم احتياطا وكذا اذا كان الذكر بعد التسليم ياتي بالمنسي ويسجد للسهو احتياطا الا ان يكون المنسي في
الصورة السجدتان معا فيعيد الصلوة ايضا كذلك ويجب في الصلوة وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه وقد مر
في بحث المكان ويجب ايضا مساواة موضع الجبهة لموقفه الا ان يكون علوا يسيرا او انخفاضا يسيرا وقدر ذلك
بقدر اللبنة وقدرت باربع اصابع مضمومة ومقدار الوضع عرفته في بحث المكان والسجود الا بان يكون
بسبعة اعضاء الجبهة والكفين والركبتين وابهامي الرجلين والاولى والاحوط وضع شيء من الانف على
ما يصح السجود عليه والاولى منه كونه على خصوص التراب ويجب ان يعتمد في السجود على الاعضاء السبعة على الاجزاء المتعارف في
ولا بد من تمكين الجبهة في السجود بل في سائر السبعة ايضا فلا يسجد على ما لا قرار له مثل القطن ونحوه والذكر في السجود

سبحان ربي

سبحان ربي الاعلى وبحمده على النهج الذي مر في الركوع منه ووجوب الطمانينة بقدر الذكر وكون اعضاء السبعة
موضوعة جميع حال الذكر والطمانينة في الكل بقدره ويستحب ان يذكر بالماثور مقدما على الذكر المذكور وان يصلي
على محمد وآله بعده ويجب رفع الرأس بعد ذلك والجلوس مطمئنا ثم السجدة ثانية والتكبير للسجدة مستحب بان
يكبر قائما بعد الركوع ثم يسجد ثم يكبر بعد رفع رأسه حين جلوسه ثم يكبر ثالثا حين دخوله في السجدة الثانية وبسط
الكفين مضموم الاصابع حين السجود وكون وضعهما بين يدي ركبتيه حيال وجهه وان لا يضع شيئا من جسده على
شيء منه وان يقعد بين السجدتين على فخذه الايسر واضعا ظهر قدمه الايمن على بطن الايسر والا افتراش والاقعاء
الا تورك فيه وان يجنح بالذراعين من غير وضعهما على الارض وان يضع باليدين على الارض قبل الركبتين حين
الجلوس للسجود وان يساوي موضع الجبهة موضع الوقوف بل يساوي جميع بدنه وان يختار الارض والتربة
الحسينية على ما مر في المكان والمرأة مثل الرجل الا انها تقوم للجلوس تكون القعود بالركبتين قبل اليدين وسجودها
لاطئة على الارض ولا يترك الجلوس بعد السجدة الثانية وان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد عند القيام
من السجود او التشهد الشامع التشهد وهو واجب في غير الركعتين ثنائية مرة في الثلاثية والرباعية مرتين والاحوط
ان لا ينقص من ان يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد
وآل محمد ويجب ان يكون جالسا مطمئنا قدر التشهد وكون الجلوس كما قلنا بين السجدتين وان يلصق الركبتين على الارض
ويفرج بينهما شيئا والاليتان على الارض وطرف الابهام اليمنى على الارض وقول الحمد لله قبل التشهد وتقبل

شفاعته والرفع درجته بعده وان زاد البسملة او غيره فهو حسن ايضاً لان الزيادة المستحبة في صورة معينة
مقصورة كما هو الحال في القنوت ويعرف الخامس التسليم وهو واجب غير ركن والصورتان السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته والاحوط الجمع بينهما وعدم ترك ورحمة الله وبركاته وتقديم
السلام علينا والظاهر الخروج من الصلاة بعده من دون حاجة الى قصد الخروج والسلام عليك ايها النبي مستحب
بلا تامل والقنوت مستحب متأكد بعد الفراغ من القراءة في الركعة الثانية وقبل الركوع وان يدعو بما شاء والخطبة اولى
ويستحب التكبير قبله ورفع اليدين فيه بازاء الوجه وطول الدعاء فيه على الآلة المذكورة ويستحب ان يكون النظر حال القيام
الى موضع السجود وحال الركوع الى ما بين القدمين وحال السجدة الى طرف الانف وحال الجلوس الى حجره وحال القنوت الى
كفيه ويستحب ان يكون القدمان حال القيام بصف بينهما رؤوسهما الى القبلة بينهما فاصلة مقدار ثلث اصابع مفرجات
تقريباً الى شبر وان يكون الكفان موضوعتان على قدام الفخذين مضمومتي الاصابع وحال التشهد كذلك موضوعتان
على الحجر والباقي عرفته ومن المستحب المؤكد التعقيب بعد الفراغ من الصلاة واوله ان يرفع يديه بالتكبير ثلث مرات ثم
يدعو بعده بالدعاء الخاص وربما يتوهم كون التكبيرات داخلة في الصلاة مخرجة عنها فيلتزم بمن باقي المستحبات ايضا
وربما يعتقد ذلك بعض العوام من اهل التشريع عليهم في الصلاة واجزائها واحكامها حتى يصح من دون ضرورة الى المتعقب الاولى
اذ ورد الدعاء والذكر في غاية الكثرة وورد ان المرء معقب ما دام منتظراً فالاحوط عدم نقض الطهارة ويستحب ان يكون
على هيئة الصلاة مستقبل القبلة ساتر العورة مع الطهارة وغير ذلك ولعل ذكر من المستحبات والآداب الاشرائط والاحوط

[illegible]

عدم الترك مهما تيسر فلو كان له حاجة فلا يشترط الجلوس مستقبل القبلة وسجدة القرآن خمس عشرة سجدة والواجب منها
اربعة وهي سجدة الم تنزيل وفصلت والنجم واقرأ وتسمى العزائم وموضع السجود فيها بعد الفراغ من الآية بلا فصل
عرفي مهما امكن ويجب على القاري والمستمع دون السامع ولعله احوط ولا يشترط فيها الطهارة من الحدث والخبث والاحوط
مراعاة القبلة وستر العورة والسجدة على الاعضاء السبعة مهما امكن ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه كذلك ويستحب ذكر
فيها الذكر المشهور المعروف وهو لا اله الا الله حقاً حقاً لا اله الا الله ايماناً وتصديقاً لا اله الا الله
عبودية ورقاً سجدت لك يا رب تعبداً ورقاً لا مستنكفاً ولا مستكبراً بل انا عبد ذليل
خائف مستجير ثم يكبر بعد رفع الرأس   في مبطلات الصلاة من اخل بواجب من واجباتها
عمداً او جهلاً تبطل صلوته فان الجاهل غير معذور الا في الجهر والاخفات كما عرفت والا فلا لو وجب العلم من ان
يكون ترك جزء منها او شرط او صفة من صفات الجزء او الشرط او اتى بما وجب تركه فيها ويعذر الجاهل بغصبية الثوب
او المكان او الماء او التراب المنظر منها او نجاسة الثوب او البدن او المكان سوى موضع الجبهة اذ يشكل
الحكم بالمعذورية بعد حصول العلم بعد الصلاة وكذا يعذر لو اشترى ثوباً من مسلم او جلداً فعلم المغصوبية والنجاسة بعد
الصلاة صحيح صلوته والحدث في الصلاة يبطلها عمداً كان او سهواً والتكلم فيها مبطل اذا كان عمداً وكذا
الانين على الاولى والاحوط واما التأوه فان كان لله فهو ذكر الله وكذا من خوف الآخرة وعذابها وان كان للدنيا
فالظاهر انه مبطل لانه كلام ويتحقق في الكلام من حرفين وان لم يفد معنى ومن حرف واحد مفيد له والمراد التكلم بكلام

آدمي واما الكلام من القرآن او الدعاء او الذكر فلا يضر اصلا وان اراد تفهيم امر لشخص فلو استاذن احد
الدخول عليه وهو فيها يسبح بصوت عال حتى يسمع مثل الخادم فيشير بيده لان يفهم ان في الباب احدا
يريد الدخول او ان يشير برأسه للاذن بهذا للرجال واما النساء فيصفقن لها واما التكلم من غير عمد فالاظهر
والاحوط ان يسجد للسهو لو تكلم سهوا وكذلك لو سلم في غير موضع التسليم وكذلك ان تكلم بظن الخروج
او الفراغ من الصلوة ثم ظهر عدمه فانه ليس بعمد والانحراف عن القبلة عمدا مبطل للصلوة وكذا
لو كان بكل البدن او باكثره الى حد اليمين واليسار او الخلف او بالوجه فقط الى الخلف بل الى اليمين واليسار ايضا
والاحوط عدم الانحراف بعضو من الاعضاء عمدا سوى اليد هذا في صورة العمد واما غير العمد فقد عرفت
وعرفت ايضا مستحبات صورة وضع اليد وحكم الظان في مبحث القبلة بل ما هي ايضا من ان
ما بين اليمين واليسار قبلة لها واما الوصول اليهما يوجب الاعادة في الوقت والى الخلف ايضا كذلك
الا ان الاحوط فيه القضاء ايضا لكن الاحوط القضاء ايضا في صورة السهو ان بلغ اليمين او اليسار وان
لم يبلغ فتذكر وهو في الصلوة يرجع الى القبلة وان فرغ فلا يضر اصلا والضحك بعنوان التبسم لا يضر
واما القهقهة فهي تبطل الصلوة عمدا لا سهوا ولكن الاعادة لا تخلو عن احتياط واما الصادر بغير اختيار
فالاحتياط فيه شديد والبكاء ان كان من الخوف عن الله والآخرة فهو من افضل الاعمال وان كان لامور
الدنيا فيبطل الصلوة اعم من ان يكون بصوت ام لا وان كان سهوا فالاحوط الاعادة والفعل الكثير

عمدا يبطل

عمدا يبطل واذا انمحى صورة الصلوة به فيبطل وان كان سهوا والاكل والشرب عمدا يبطلان الا الشرب
في صلوة الوتر لمن اصابه عطش ويخاف طلوع الفجر لانه يريد الصيام فيجوز له ان يتخطى ثلثة اقدام للشرب
والزيادة في ركن الصلوة تبطل وكذا النقيصة كما عرفت فان تذكر الترك ولا يدخل بعد في الركن الذي
بعده لم يضر بان ياتي بالمتروك وبما بعده من الافعال الى الركن الذي بعده فان اتى بها ثم بالركن وما بعده
ويتم الصلوة ويحتاط بسجدتي السهو للزيادة وتبطل الصلوة بزيادة ركعة فان زاد عمدا او سهوا الزيادة
الركن بل الركنين او ما زاد فلو لم يزد ركنا قام الى الزيادة سهوا فتذكر قبل ان يركع بعدم القيام وما فعله
ويجلس ويتشهد ويسلم ان لم يكن تشهد قبل القيام والا اكتفى بالتسليم ثم يسجد سجدتي السهو للزيادات
ولو نقص ركعة او ما زاد عمدا ابطلت صلوته ولو كان سهوا لم تبطل ان تذكر قبل ان يفعل ما يبطل الصلوة
عمدا او سهوا كالحدث ونحوه وان فعل ما يبطل الصلوة عمدا فقط كالكلام فح يقوم ويأتي الركعة
المنسية او ما زاد من دون تكبيرة الاحرام ثم يسجد للسهو ان كبر للاحرام سهوا او جهلا بطلت صلوته
الاظهر والاحوط الاعادة لزيادة الركن وان تذكر بعد ان يفعل المبطل عمدا او سهوا كالحدث ونحوه يعيد الصلوة
وان علم انه ترك سجدتين لكن لا يعلم انهما من ركعة واحدة فيكون تارك الركن او من ركعتين فلا يكون تاركه
فعليه اعادة الصلوة لكن الاحوط ان ياتي بالسجدتين المتروكتين ثم يسجد للسهو لذلك ثم اعادة الصلوة
ولو شك في عدد الركعة من الفريضة الثنائية كالصبح وغير المغرب حال القصر او شك في المغرب بطلت

صلوته سواء كان الشك في الزيادة او النقيصة وكذلك لو شك في الاولتين من الرباعية حتى انه
لو شك بين الاثنين او ازيد ولم يكمل السجدتان بطلت صلوته لكون الشك في الاثنين وغيرها او كونه شك
في الركعات بان لا يدرى كم ركعة صلى بطلت صلوته واذا سلم احد مع المصلى يجب عليه رده ويقول سلام
عليكم ولا يقول عليكم السلام واذا رد سلام احد من الحاضرين سقط عنه الرد الا ان يكون السلام عليه بخصوصه
واذا سلم عليه بعبارة ملحونة بان يقول المسلم سلام عليك او سام عليك واشباههما مما يفعله عوام العجم
فالاحوط ان يرد سلامه بالآيات القرآنية مثل سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ونحوه ويكفي ان يقول
سلام عليكم بما صبرتم بقصد القرآن ظاهرا لما عرفت من عدم المنع من القرآن في الصلوة وان كان الغرض
تفهيم امر مثل ان يقول يا يحيى خذ الكتاب وغرضه الاخذ وقس على ذلك والاحوط في الرد سماع المسلم
تحقيقا او تقديرا كرد السلام خارج الصلوة ويجوز في الصلوة تسمية العاطس لانه دعاء له فالاحوط ان يكون
بهذا القصد فقط لا المكالمة معه بل يشكل المكالمة بلا شبهة واذا عطس هو جاز ان يحمد الله ويصلي على النبي صلعم
بلا شبهة بل لو سمع عطسة غيره ايضا ويكره في الصلوة التثاؤب والتمطي والعبث والتنخم وان يفرقع
او يفرقع اصابعه وان يدافع البول والغائط بل الريح ايضا بل ربما يجب قطع الصلوة واخراجهما ثم
التطهير والصلوة وذلك اذا وقع في شدة واضطراب او يظهره الحبس والمدافعة وينفع الضرر والاضطرار
بذلك ولو اندفع بتخفيف الصلوة فهو مقدم ولو لم يندفع بها الا ان يخفف فعله ايضا وجب سيما عند شدة الضرر

والاظهر

وعظمه وغاية الخفة والسهولة ويحرم قطع الصلوة اختيارا ويجوز اضطرارا لحفظ النفس المحترمة من التلف او الضرر
والزام الغريم الذي يخشى عدمه الآن ان لا يعتد به وبالجملة القطع لامثال ذلك يجوز ويجوز الدعاء المباح
والاحوط كونه عربيا **فصل** في الشك والسهو اعلم ان الظن معتبر في ركعات الصلوة واجزائها مطلقا لمشقة
حصول العلم سيما بالنسبة الى كثير من الناس والغالب في الناس عدم تحقق العلم دائما بل الظن ايضا كذلك اذ كثيرا
ما يحصل الغفلة عن كيفية الحال ويظهر الحال بتربص وملاحظة وتفكر او باخبار شخص او فعله مثل ما يحصل للمأموم
من الامام وبالعكس فظهور الحال او بعنوان العلم او الظن لما تم العلم او الظن فبمجرد الغفلة المذكورة لا يصير
شاكا نعم بعد التربص والملاحظة والفكر المذكورات ان لم يتحقق رجحان بعض شقيه واذا شك انسان ثم
حصل الظن عمل به لما عرفت من ان الظن معتبر مطلقا ولو لم يحصل ظن فان شك في فعل من افعال الصلوة
قبل ان يدخل في الفعل الذي بعده اتى به لعدم التجاوز عن محله وان شك فيه بعدما دخل فيما بعده فشكه
ليس بشيء وليس عليه شيء بل يبني على انه فعله مثلا لو شك في الاذان وقد دخل في الاقامة او في الاقامة وقد
دخل في الصلوة بان كبر للاحرام او في تكبيرة الاحرام وقد دخل في قراءة الحمد او فيها وقد دخل في السورة او فيها
وقد دخل في الركوع او في مطلق القراءة وقد دخل في الركوع او في الركوع وقد دخل في السجود بان وضع جبهته
على الارض او في السجود وقد قام او في السجود وقد دخل في التشهد او في التشهد او في ذكر السجود او في وضع عضو
من اعضاء السبعة وقد دخل في القيام او في التشهد وقد دخل او في السلام عند الشك في التشهد الاخير وسلم

ايضا من ما ذكر شمل ان شك في آية من الحمد وقد دخل فيما بعده من الآية ومنه الشك بالبسملة وقد دخل
في الحمد لله رب العالمين وقس على هذا وبالجملة من شك في فعل ولم يدخل فيما بعده وجب عليه الاتيان به
ومن شك في فعل بعد ما دخل فيما بعده مضى ولا شئ عليه وصح صلوته فم اعلم ان الهوى الى السجود
ليس فعلا من افعال ودواجبا من واجباته وكذلك النهوض الى القيام ولذا ما عديناهما من واجبات
الصلوة نعم هما من مقدمات فعل الصلوة اذ لا يتحقق السجود من القائم الا به وكذا القيام من القاعد
ولذلك قلنا من شك في الركوع وقد دخل في السجود ولم نقل وقد دخل في الهوى او في الرفع على
الارض منه وكذا قلنا من شك في السجدة او في التشهد وقد دخل في القيام ولم نقل وقد دخل في النهوض
لكن ورد في خبر معتبر بل صحيح انه سئل الامام عمن شك في الركوع وقد اهوى الى السجود قال قد ركع
وليس مراده ان الهوى فعل بل مراده ان الهوى الى السجود من دون الركوع بعيد بان يكون الا ان يجرد
ان يفرغ من القراءة شرع مبادرا بالهوى الى السجود لكونه خلاف العادة بل الظاهر انه ركع ولذا قال قد
ركع ووقع نظير ذلك في الشك في تكبيرة الاحرام انه بعيد ان يتركها مع كونها اول صلوته والى الفعل انه
ربما يحصل بعد الرجوع الى المبدأ والتامل كما ذكرنا رجحان في احد الطرفين فيخرج من الشك الى الظن فيعمل به كما
عرفت نعم ان لم يحصل رجحان اصلا من داع وسبب فيبقى حكم الشك باقيا مع حاله ثم اعلم ان الركن
وغير الركن حكمهما واحد فيما ذكرنا كما عرفت وكذلك الواجب والمستحب فلو شك في الاستعاذة وقد دخل في الحمد

او في القنوت

او في القنوت وقد دخل في الركوع فالشك ليس بشئ ويحتمل ان يكون الشك في تكبيرة الاحرام
بعد ما دخل في الاستعاذة والشك في القراءة او السورة بعد ما دخل في القنوت ايضا كذلك لانه الاوفق
بعبارة الحديث لكن الاحوط ان يقرء بقصد الاحتياط في الصورة الاخيرة واما الشك في تكبيرة الاحرام
وقد دخل في الاستعاذة فعدم اعتباره في غاية القوة لما عرفت من الاخبار الا ان لا ينبغي ان يكبر
مع نهاية القرب بالاتصال بالتعويذ وابتداء النية المخطرة الداعية الى فعل الصلوة وقرب انقضائها فان فعل
هذه الكلمة مضافا الى التعويذ في غاية التاكيد والتشديد لورود الامر به في القران والاخبار حتى قيل بوجوبه ولا
ينبغي الاحتياط لان زيادة التكبير زيادة ركن مبطلة وابطال الصلوة حرام الا ان يكبر بقصد التردد بانه
تكبيرة الاحرام ان لم اكبر والا فذكر الله تعالى او يقال بان حرمة ابطال الصلوة في مثل هذا المقام غير ظاهرة
فيجب صلوته ويأتي بالصلوة اخرى لكن ربما لم يتخلص من خلاف فلا احتياط فيه والا كان الاخير اجود
لتحصيل البراءة اليقينية والحرام انه اتمام هذه الصلوة واعادتها وان كان الاظهر صحتها من دون حاجة الى
شئ كما عرفت واما السهو فمن سهى عن تكبيرة الاحرام بطلت صلوته ولو نسي القراءة فتذكر قبل الركوع اتى
بها وان ركع صح صلوته من دون حاجة الى التدارك وان استحب سجدتا السهو له بعد الصلوة وكذلك الحال
في سهو بعض من القراءة كسهو الحمد او آية منها او ازيد وكذلك السورة يأتي بما سهى وبعده ايضا وان كان
قراءة تحصيلا للترتيب واما الموالاة فلعلها غير معتبرة في صورة تخلل الغير سهوا كما هو الحال في ابطال الصلوة

لكن لو قرء سورة الحمد من اولها اذا كان السهو من بعض منها والسورة ايضا كذلك لقصد الاحتياط وانه ان لم يكن
واجبا يكون من القراءة المباحة فيها فلعله احوط واما اذا كان المنسي كلمة منها فالظاهر اعادة ما قبلها الى ان
يحصل الترتيل مع الترتيب وبالجملة الاحتياط في امثال ما ذكر مما يراعى البتة لعدم الضرر واحتمال الخطر ولو نسي
الركوع ولم يسجد قام وركع بحسب ما ذكرنا في الركوع ولو سجد بطلت كما عرفت ولو نسي ذكر الركوع وتذكر بعد الركوع
ان يهوى وان رفع راسه في الجملة لكن لم يتعمد تحكمه ما رجع فتدارك والمعتبر في ذلك عدم تحقق تعدد الركوع
لانه مبطل كما عرفت فلو تذكر بعد رفع الراس فصلوته صحيحة قطعا الا ان الاولى ان يسجد بعد الصلوة سجدة السهو
وعرفت ان المعتبر في الرفع هنا ما يتحقق به تعدد الركوع لو رجع للتدارك ويشمل ذكر الركوع والطمانينة فيه وذكر
السجود والطمانينة بقدره ووضع الاعضاء غير الجبهة بانه ان نسي شيئا منها فتذكر قبل ان يرفع الجبهة اتى به
حين كون الجبهة موضوعة وان تذكر بعد رفع الجبهة بان فصلها من الموضع لم يكن عليه شيء سوى استحباب سجدة
السهو ولو نسي السجدة او السجدتين فقد عرفت حكمها ولو نسي السجدة الثانية وقد جلس بعد الاولى فلا يجلس للسهو
بل يسجد ان ذكر قبل الركوع وان لم يجلس جلس اولا ثم سجد ولو نسي في السجود عن وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه
فان كان بدل في السجدتين بطلت صلوته ان تذكر بعد الدخول في الركوع وقبله يحتمل الصحة بان يتدارك السجدتين
بحسب ما مر في بحث السجدة لكن فعله لا يخلو عن اشكال من جهة وقوع الامور الاجنبية في الصلوة فالاحتياط
يراعى بل في نسيانه في السجدة الواحدة ايضا يحتاج الى الاحتياط بعد التذكر ولو كان الاعضاء لم يرتفع فتذكر كون

الجبهة

الجبهة على ما لا يصح يجرها الى ما يصح عليه ان امكن والا اوصل بيده جارا اياها على الارض حتى يدخل ما يصح السجود فيها بين
الجبهة والارض حتى يقع عليه ثم يشتغل في الذكر ويتم سجدته وان لم يمكن ذلك رفع الجبهة ووضعها عليه ويتم سجدة
بالذكر فان لم يمكن هذا ايضا بطلت صلوته ولو نسي السجدة الثانية حتى دخل في الركوع قضاها بعد الصلوة وان تذكر ولم يدخل
في الركوع هدم القيام وسجد كما عرفت في بحث السجدة ولو نسي في الركعة الاخيرة اتى بها ما لم يتشهد او يسلم ولو ذكر بعد
التشهد وان نسي التشهد الاول فذكر قبل ان يركع جلس وتشهد ثم قام واتى بالتسبيحات الاربع او الحمد ثم ركع وسجد سجدتي
السهو احتياطا وان ذكر وقد دخل في الركوع قضاه بعد الصلوة مع سجدتي السهو والحال في اجزاء التشهد كذلك ظاهرا
حتى الصلوات مع محمد وال محمد مع الاحوط والاولى ولو ذكر بعد السلام قضاه بعده وان نسي التشهد الاخير فان ذكر
قبل التسليم قدمه على التسليم وان ذكره بعده قضاه وسجد سجدتي السهو وان نسي التسليم قضاه مع سجدتي السهو احتياطا
ولو نسي القنوت فان ذكر بعد ما ركع اتم ركوعه ورفع راسه وقضى قنوته في رفع راسه ثم سجد والا بعد التحفظ عن
ان يركع بعده سهوا بوفق عادته فيبطل صلوته لزيادة الركن وان لم يتذكر في الركوع المذكور تركه الى ان يسلم ثم
يقضيه استحبابا ويجب تقديم الجزء المنسي على سجدتي السهو مطلقا وان زاد سجدتين في الصلوة بطلت وان زاد
سجدة واحدة عمدا بطلت صلوته وان زاد سهوا لم يبطل ويسجد سجدتي السهو بعد الصلوة والاحوط مراعاة حكم
الجبهة في ساير الاعضاء السبعة بان لا يضع شيئا منها متعمدا على الارض متعمدا او لا سهوا فلا يضر ولعل الاحوط سجدتي
السهو لذلك ولذلك المتعمد لضم الطرا الاحتياط بحسب ما مر في الجبهة والعوام كثيرا ما يضعون ايديهم على الارض حال

السجود ثم يضعون من دون مبالاة اصلا فليحتاطوا بان لا يقصد السجود في الوضع الاول بل يقصده في الاوان الذي
يسجد به حين السجود ولا بد ان يكون للاعضاء السبعة موضوعة مستقرة مطمئنة حال الذكر وبقدره لما عرفت من
وجوب الطمأنينة حالة وبقدره وهو غير مختص بالجبهة بل شامل للسبعة جميعا وان قصد والسجدة في الاول فلا
ترفعوا وان احتاجوا الى الحركة تحركوا لكن لا بد من الوضع مستقرا مطمئنا بحسب ما عرفت وجميع ما ذكر غير مختص
باليدين بل جار في ساير الاعضاء السبعة ثم اعلم ان المأموم في الشك يعول على حفظ الامام وبالعكس من دون
فرق بين الافعال والركعات والاكوان الامام عادلا او فاسقا واما ان يعولا على الغير ويشترط في التعويل حصول
الظن ان فعل المأموم ما يوجب سجدة السهو وجب عليه خاصة واما الامام فالظاهر انه ايضا كذلك الا ان الاحوط
ان يسجد المأموم ايضا واما كان او جماعة وكثير الشك لا عبرة بشكه فيبني على الصحة ولا يأتي بما شك فيه
صلوته وكثير الشك ما دام كثير الشك لزمه حكمه الى ان لا يصدق عليه انه كثير الشك ويصدق عليه انه ليس بكثير الشك
والشك في عدد الركعات الذي يبطل الصلوة فقد عرفت واما غير المبطل فان شك بين الثنتين والثلث
بعد اكمال السجدتين اي رفع رأسه منها بنى على الثلث واتم الصلوة ويصلي بعده ركعة قائما او ركعتين جالسا
والاول اولى وان شك بين الثنتين والاربع بعد الاكمال المذكور بنى على الاربع وتشهد وسلم ثم يصلي ركعتين
من قيام وان شك بين الثنتين والثلث والاربع بعد الاكمال المذكور بنى على الاربع وتشهد وسلم فيصلي
بركعتين من قيام وبعد التسليم يصلي ايضا بركعتين من جلوس ولو شك بين الثلث والاربع بنى على الاربع وتشهد وسلم

ثم يصلي

ثم يصلي ركعتين من جلوس او ركعة من قيام والاول اولى ولو شك في شيء من الصلوة بعد الخروج منها فشكه
ليس بشيء وكذا لو شك في الركعات او الافعال عنها ولو شك بين الاربع والخمس فالاحوط الاعادة بعد
تدارك ما ذكره الفقهاء بانه ان كان بعد اكمال السجدتين يتم ويسجد للسهو وكذلك لو كان قبل الاكمال او بينهما
او في السجدة الاولى او بينها وبين الركوع او في الركوع فانه يتمها ويسجد للسهو كالسابق ولو كان قبل الركوع يهدم
القيام ويجلس ويفعل ما مر في الشك بين الثلث والاربع ويزيد سجدتي السهو ايضا فان الكلام مما ذكر
مشكل في تحصيل اليقين بالبرائة فلو اتى المصلي بما ذكرنا من الاحتياط وغيره لتصحيح صلوته ثم ذكر بعد ذلك ان
صلوته كانت تامة صحيحة فالصلوة التي احتاط بها كانت نوافل فيها ثواب وان ذكر نقصها كان الاحتياط
جبر النقص وتتمتها فلا يجب اعادتها وان ذكر زيادتها فان كانت ركعة او ركنا ظهر بطلان تلك الصلوة لما
عرفت سابقا فتعين لزوم اعادتها الا ان لم يتحفظ بالاعادة وان احتاط كفى ولا يحتاج الى اعادة اخرى
ويعتبر في صلوة الاحتياط جميع ما يعتبر في الفريضة من الشروط والواجبات من تكبيرة الاحرام الى التسليم الا السورة
والقنوت ويخفت في قرائتها ولا يجوز التسبيح الاربعة مكان الحمد ولا بد من القيام الى الصلوة الاحتياط
فورا وقبل فعل ما ينافي الصلوة وكذلك الحال في الاجزاء المنسية التي يتداركها وكذلك سجدتا السهو ايضا
وعرفت ان التكلم سهوا وبطل الخروج من الصلوة لا يضر وكذلك ما هو مثل التكلم وان الحدث وما هو مثله مناف
للصلوة فلو ذكر بعد فعل المنافي اتمها واعادها احتياطا وان كان النقص من الاجزاء المنسية واما سجدتا السهو احتياطا

فلا ضرر فيها اصلاً وتحتاط بها بعد البنا في واما الواجب منها فلعله ايضاً كذلك بل الظاهر والاحتياط والاحوط احسن
ارتكاب السنة فلو اعاد الصلوة كان حسنا والشك في عدد ركعة النافلة يجوز البناء فيه على الاقل والبناء على الاكثر
والاول اولى وافضل والتكتف من غير تقية حرام ومبطل على الاحوط واما التقية فواجب ان لم يكن مندوحة بان يفعل
ما يشبهه ويتوهم العامة بانه تكتف وان احتمل ان يكون عذر ترك السنة ويتكتف كما هم يتكتفون ولو ترك في
شيء من الافعال وهو في موضعه فاتى به ثم ذكر انه كان اتيانه وهو زائد فان كان ركنا بطلت صلوته والا فان
صلوته صحيحة يسجد للسهو احتياطا وسجدة السهو لكل زيادة او نقيصة احتياطا الا انه وجه تقدم تجب في مقامات الالفية
يأتي بها الكل ما ذكر احتياطا فلا حاجة الى معرفة مقام الوجوب فصل في بيان سجدتي السهو وهما سجدتان تأتي بهما
بعد التسليم وتجب الفصل بين السجدتين بجلسة ويكون فيهما النية القلبية والذكر ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه
والاولى اختيار بسم الله وبالله والسلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته او بسم الله وبالله اللهم صل
على محمد وال محمد فهذا الذكر بعد النية التي لا يتكلم فيها النية وجاز ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ووضع
الاعضاء الستة معها كما هو الحال في سجدة الصلوة حتى الطمأنينة بقدر الذكر مع ستر العورة واستقبال القبلة والكون مع
الطهارة والتشهد بعدهما والتسليم لكن بعنوان التخفيف يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله اللهم
صل على محمد وال محمد السلام عليكم ولو قيل بعده ورحمة الله وبركاته فعله لا مانع فيه ولو كبر بعد النية واهوى الى السجود كان
مستحبا سيما الامام ولابد من المبادرة اليهما بعد التسليم وبعد الاجزاء المنسية التي يجب قضاؤها ان كانت والسهو

ايضا

اتى بها متى ذكر ولو تركها عمدا في موضع وجوبها لم يبطل الصلوة ظاهرا ولو تعدد موجب سجدتي السهو اتى لكل
واحدة مرة ولا يتداخل على الاقوى والاحوط ويقدم المتقدم على المتأخر كذلك ولو ترك الفريضة رجل مكلف
مستحلا لتركه حكم بكفره وارتداده ان لم يحتمل في حقه شبهة ويجري عليه احكام الكفار وان ولد من مسلم وان
كانت امرأة يحكم حاكم الشرع عليها بالتوبة فان تابت فيها والا حبست وضربت اوقات الصلوة حتى
تتوب او تموت والمتارك له من غير استحلال امره الحاكم بالتوبة فان تاب فيها والا قتله وان لم يكن مستحلا عزره
الحاكم ثلث مرات فان عاد ايضا قتله في الرابعة على الاحوط فصل في القضاء يجب على التارك للفريضة
عمدا او سهوا او من جهة النوم او زوال العقل او فعل المبطل او فقد الماء وما يتيمم به جميعا قضاؤها خارج
الوقت مع التمكن نعم اذا اغمي عليه لم يجب القضاء على الاقوى وان كان الاغماء من اكله غذاء الا انه ان الان
يكون مقصرا في ذلك اثما فلعله عليه القضاء ح ولو زال عقله من شرب مسكر او شرب قدمه والاحوط القضاء وما
ترك في الحيض والنفاس او الصغر او الجنون فلا يقضى والكافر اذا اسلم سقط عنه جميع صلوته الا اذا ادرك من
وقته ولو ركعة مع الشرايط لعموم ما ورد منهم ع ان من ادرك ركعة من الصلوة في الوقت فقد ادرك الكل وان
لم يسلم حتى مات يعاقب بترك الصلوة وغيرها من الفروع كما يعاقب بترك اصول الدين لانه مكلف بالفروع
ايضا حال كفره لكن الاسلام يسقط عنه التكليف بالقضاء الا ما فات زمان ردته لو اتفق ارتداده فيجب عليه قضاؤه
ونحو بعد ما اسلم ولا يقطعه الاسلام واما المخالف للشيعة من فرق المسلمين فما دام على مخالفته يكون مواخذا بالاصول

والفروع مطلقاً اى سواء كان موافقاً للحق مثل كون الصبح ركعتين او مخالفا له كغسل الرجل في الوضوء [والا لكان الايمان]
شرط الصحة فان مات مخالفا يكون مؤاخذا بالجميع وان استبصر صح جميع ما فعله من فروعه وان كان مثل غسل
الرجل المذكور وان ترك حال المخالفة صلوة او صوما ونحوهما يجب عليه قضاؤه بعد ما استبصر لكن استثنى مما ذكره
الزكوة اذا اعطاها غير الشيعة لانها حق فقراء الشيعة ثم اعلم ان ما فات يقضى كما فات ان فات قصرا
يقضى كذلك وان فات تماما فكذلك كما يقضى صلوة الصبح ركعتين والمغرب ثلث ركعات وكذلك
الحال في الجهر والاخفات وفي الترتيب ايضا لكن لو كان القاضي متعددا اماما وليس ام متبرعا عن او جرى عن
فعا فعلا فهل يجب مراعات الترتيب مطلقا او في فعل كل شخص بالنسبة الى فعل نفسه والاول احوط والثاني [ايضا]
اقوى مع العلم بترتيب الفوت مع الجهل ايضا ان يتيسر الترتيب ولو فاتته فريضة من الخمس ولم يعرفه بعينها [يقضى]
صبحا ومغربا واربع ركعات مترددة بين الظهر والعصر والعشاء ويتخير في هذه الاربع الركعات بين الجهر والاخفات
ولو كان مسافرا فلعله يكفيه مغرب و ركعتان عما في ذمته مترددة بين الصبح والظهرين والعشاء مخيرا في الجهر والاخفات
ولو فاتته صلوة ولم يعرف عددها قضى حتى تغلب في ظنه الوفاء احتياطا ولو فاتته صلوة معينة مثل الصبح ولم يعرف
كم مرة فلعله يكفي قدر الذي يعلم فوته والاحوط كونه مثل الاول يقضي حتى يغلب في ظنه الوفاء ولكن الاحتياط
في الاول اشد وآكد منه في الثاني ويجوز الاستيجار من الميت لو اوصى به بل الظاهر وجوبه لعدم جواز تبديل الوصية
ويصح ان يتبرع القضاء كل شخص يكون لكن يجب على الولي قضاء صلوة الميت الظاهر انه يتبرع المتبرع يمكن ان يسقط

عن الولي

من الولي بعد علمه به وبصحة صلوته بظاهر الشرع كما انها يسقط عنه بفعل الاجير سيما الذي اوصى الميت باستيجاره
خصوصا اذا كان القضاء من جهة عدم كون صلوته من اجتهاد او تقليد صحيحين او من جهة الاحتياط كما من امر
آخر كما تعارف الآن من الوصية من الميت او تبرع الاصدقاء وله فان الولي اذا كان مثل الميت فانه
نفع في قضائه لو ذكر الآن يجتهد ويقلد بعنوان صحيح لكن لم يظهر وجوب على الولي بالنسبة الى الصلوة المذكورة
كما انه لم يظهر الوجوب بالنسبة الى ما تركه الميت عالما عامدا لكن الكل احوط وظهر مما ذكرنا ان الولي اذا استأجر
غيره فعلها يسقط عنه مع علمه بالفعل صحيحا لكن لعله لو اخذه بالاستيجار فيما وجب عليه جبرا والكل الاتيان به
ولو بالاجتهاد او التقليد الصحيحين لكن الصلوة تسقط عنه على ما عرفت وفي صورة وصية الميت بالاستيجار
يخرج الاجرة من الثلث لا الاصل بحسب الظاهر والاحوط تقديم القضاء مع الاداء بل لا يقدم الاداء مهما تيسر
بل يبادر بالقضاء وكذلك ولا يؤخر الا اذا وجب فعل الآخر وضاق وقته مثل الاداء عند ضيق وقتها
او وجب آخر ويستحب قضاء النوافل استحبابا مؤكدا افضل في الصلوة جماعة وهي منجبة في غاية التأكيد
ونهاية زيادة الثواب وربما كانت واجبة بالنسبة الى اكثر العوام لعدم معرفتهم بجميع واجبات الصلوة
سيما القراءة وفي بعض الفرائض شرط كالجمعة ويستحب في بعض السنن كالصلوة الاستسقاء ويشترط في الجماعة عدالة
الامام وهي حسن الظاهر بعدم ظهور فسق منه على من عاشره ومن لم يعاشره يثبت عدالته باخبار المعاشرين بان
لم يزالوا يرونه الاخيار او العدول في حسن ناد راروا وتابعا عنه توبة نصوحا فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له

ولو علم المأموم المعتقد عدالته انه فاسق او كافر فان كان بعد الفراغ من الصلوة صح ذلك وما قبلها مما اعتقد
عدالته فيه من غير ظهور خلافه ولا يقتدى بمن ظهر عدالته بالتوبة ولو علم بالفسق او الكفر في اثناء صلوته عدل
الى الانفراد بنيته ولا يجوز الاقتداء بامام مع حائل بينهما يمنع من مشاهدته او مشاهدة من يشاهده هذا اذا كان
المأموم رجلا واما اذا كان امرأة فلا مانع من الحائل بينهما واذا كان بين الامام والمأمومين باب مفتوح والامام
داخل في شيء فالاظهر صحة صلوة المأموم الذي وقف حيال الباب بحيث يشاهد الامام او من يشاهده اما صلوة من
لم يكن بحيال الباب بان يكون على يمين ذلك المأموم او يساره فالظاهر عدم صحة صلوتهم بها اذا كان
بينهم وبين المشاهد للامام حائل يمنع من مشاهدتهم هذا حال الصفين المذكورين واما الصفوف التي بعد هذين الصفين
وعقبيهما فالظاهر صحة صلوة جميعهم ويجوز للمأموم علوه على الامام مطلقا وان كان الاولى الترك ولا يجوز
علو الامام على المأمومين بما يعتد به لا في الابنية ولا في الصحاري والظاهر جوازه ان كان علوه عليهم يسيرا بل الاشبار
وان كان الاولى بل الاحوط تركه ايضا ولا يجب على المأموم عن الامام او عن الصف المتقدم بالقدر الذي لا يتخطى
وكذا حال الصف الاول بالنسبة الى الامام ويكره للمأموم ان يقف وحده اذا كان له مكان في الصف وان لم يكن
يصح وحده لكن يستحب ان يقف محاذيا للامام ان امكنه ولا يجوز له ان يقرأ خلف الامام لا الحمد ولا السورة اذا
كان الامام عادلا نعم ان كان الصلوة جهرية وبعد من الامام الى ان لا يسمع قرائته ولو همهمة يستحب له ان يقرأ خلفه
وان كان مسبوقا والامام في الركعتين الاخيرتين وهو في الاولتين يقرأ لنفسه الحمد والسورة وان لم يمكنه يكتفي

بالحمد

بالحمد وان لم يمكنه الحمد ايضا بان دخل والامام راكع يكفيه الدخول من غير قراءة الحمد ايضا لكن متى امكنه يقرؤها
الا ان لا يمكنه اتمامها فيكتفي بما قرء ويركع ولو كان الامام جائرا او ممن غير مرضي في الصلوة خلفه يقرأ في نفسه خوفا
من سماع الامام والمأمومين ولا يظهر اصلا لذلك ولا بد له من الاذكار الواجبة للركوع والسجود والتشهد والتسليم ايضا
بعد التشهد ويقنت ايضا ويأتي بغيره من الاذكار المستحبة تماما بما هو المتعارف ولا يجوز للمأموم ان يتقدم على الامام
بل الاحوط ان يتأخر عنه ولو يسيرا او يقف من يمين الامام ان كان واحدا ويتأخر يسيرا احتياطا والمرأة تتأخر
حتى يقف خلفه من يمينه وخلف الرجال ايضا ولا يجوز اقتداء القائم بالجالس ويستحب ان يعيد المنفرد صلوته اذا
وجد من يصلي تلك الصلوة جماعة اماما كان او مأموما ويكره الكلام بعد قد قامت الصلوة مع احتمال كونه حراما
ويجب متابعة الامام في الافعال والاذكار الواجبة بان لا يتقدم عليه بفعل ويجب مثل تكبيرة الاحرام والركوع
والسجود والجلوس للتشهد بل يتأخر عنه فيما ذكر والمقارنة والاحوط ذلك في ذكر الركوع والسجود والتشهد بل القنوت
والتكبيرات للركوع والسجود وبرفع الرأس منهما نعم له ان يسلم قبل الامام ويمضي لحاجة فلو رفع او سجد او
رفع رأسه منهما قبل الامام سهوا او خطأ بان تخيل بان الامام فعل لذلك فعل فتبين خلافه وجب ان يرجع
ويلحق الامام ثم يفعل بعد ما فعل الامام هذا اذا كان له وقت لذلك والا بان يلحقه الامام جبر ولم يرجع وان
فعل ذلك قبل الامام حال كونه عامدا فالظاهر بطلان صلوته ويدرك الركعة في الجماعة بادراك الامام راكعا وحصول
ادراك ذكر من اذكار الركوع معه والاحوط منه ادراك تكبيرة الركوع منه فان ادرك الركعة الاولى معه فلا اشكال

او يتم الصلاة معه بترك خصوص القراءة فقط والباقي يأتي به معه وان ادرك الركعة الثانية من قنوت معه
سجد معه وتشهد ايضا كذلك ويستحب ان يقعد متجافيا من الارض حال تشهده فاذا قام الى الركعة الثانية له
والثالثة للامام قرء الحمد والسورة القصيرة والقنوت المختصر ان ادرك والا اقتصر على الحمد والسورة وان لم
يدرك السورة ايضا اقتصر على الحمد وركع معه وسجد ثم تشهد بأقل الواجب فيه ولحق الامام ويقرأ الواجب معه
ويركع ويسجد كذلك فاذا جلس الامام للتشهد والسلام جلس معه وتشهد مستحبا متجافيا كما قلنا فاذا سلم الامام لم يسلم
معه بل يذكر الله ثم يقوم بعد ما سلم الامام التسليم الاخير ويأتي بالركعة الاخيرة ويتشهد ويسلم فاذا دخل في الركعة
الثالثة معه قرء الحمد والسورة ان تيسر الاخيرة له وهي ركعة الثانية فيقرء الحمد والسورة معا يتيسر والا فيقرء
الامام
الحمد البتة كيف كان وان لم يتمكن من ادنى قنوت ايضا تركه واتم معه هذه الركعة ويتشهد معه فاذا بلغ
الى السلام لم يسلم معه البتة بل يقعد حال السلام متجافيا عن الارض ويذكر الله وبعد تسليم الامام الثالث قام
فاتى بالركعتين بالنحو الذي كان يأتي بهما ويتشهد ويسلم وما ذكر ظاهر حال دخوله معه في الركعة الاخيرة وبان يدرك
ذكرناه احتياطا وجوازا منه ادراك تكبيرة الركوع ويقعد حال تشهد الامام متجافيا ويتشهد معه مستحبا لكن
لكن لا يسلم معه بل يقعد كذلك حال تسليمه ذاكرا الله وبعد تمامية تسليمه يقوم ويأتي بباقي صلاته كما كان يفعل
ويكره للحاضر ان يقتدي بالمسافر وبالعكس ايضا لا يخلو عن كراهة لكن احسن من الاول ويجوز ان يقتدي بالركعتين
الاولتين الظهر والاخيرتين العصر لكن يقرأ في عصره بحسب ما عرفت واذا دخل المصلي موضعا يقام فيه الجماعة
وفرغ

وقد ركع الامام وخاف فوت الركعة اذا لحق بالصف نوى وكبر في موضعه وركع محافظة على ادراك الركعة
ثم يمشي في ركوعه حتى يلحق بالصف ان كان قريبا الى الصف يجر رجليه ولا يتخطى حتى يلحق به وان لم يمكنه اللحوق
بالصف لبعده عنه يركع ويسجد في موضعه فاذا قام لحق بالصف واذا دخل امام في الصلاة والمأموم مشغول بالنافلة
وخاف من اتمامها فوت تلك الركعة قطع النافلة ودخل معه في الفريضة وان كان المأموم في الفريضة عدل
بنيته الى النفل ثم قطعها ولحق بالامام ان لم يتمكن من اتمام نافلة والا اتمها ودخل ولو ادرك الامام في سجود
من الركعة الاخيرة نوى وكبر وسجد معه وتشهد وسلم احتياطا واستأنف الصلاة بنفسه بتكبيرة الاحرام وغيرها ولكن
ان ادركه بعد رفع راسه من السجدة الاخيرة او حال التشهد نوى الصلاة وكبر وجلس معه وتشهد مستحبا وادراكا
لفضيلة الجماعة لكن يقعد متجافيا كما عرفت فاذا سلم الامام لم يسلم معه بل يقوم بعد تسليمه للصلاة بنفسه ويقرء
الحمد والسورة ويقعد وغيرها ايضا من اجزاء الصلاة كما كان يصلي لنفسه ويكتفي بتكبيرة الاحرام التي كبرها وقعد مع
الامام ولا يعيد تكبيرة البتة اذ لو اعادها زاد ركن صلاته فبطلت ويستحب للامام ان لا ينحرف عن مكانه حتى يتم
المسبوقون فانه ويستحب له ان يسمع من خلفه اذكار الصلاة كلها عدا التكبيرات الستة التي يكبرها مع تكبيرة الاحرام
يخفت فيها كما انه يجهر في تكبيرة الاحرام كي يعرف المأمون دخوله في الصلاة وكذا الحال في تسليمه المخرج منها
ويكره للمأموم ان يسمع الامام شيئا وعليه ان يستمع لقراءة الامام وينصت ويستحب ان يسبح في الاخفاتية
والا يقوم صامتا لما عرفت من المنع من قراءته خلفه فيها وفي الجهرية الا اذا لم يسمع في الجهرية ولا همهمة

كما عرفت ويستحب ان يقول الحمد لله رب العالمين عند فراغ الامام من قراءة الحمد وكذا عند قول
الامام سمع الله لمن حمده ويستحب للامام ان يصلي صلوة اضعف من خلفه وان لا يختص نفسه بالدعاء
فانه خيانة فصل في قصر الصلوة يقصر للخوف سفرا كان ام لا جماعة وفرادى وللغريق والموحل
لا يقصران كغيرهما الا في الخوف والسفر ويصليان بحسب ما امكنهما ان لم يمكنهما الركوع والسجود ويؤميان
ويقصر للسفر في مسافة ثمانية فراسخ ولو كان اربعة واراد الرجوع ليومه فكذلك وان اراد
الرجوع فيما دون عشرة ايام فالاحوط عندي القصر وان لم يرد الرجوع كذلك فالاحوط الاتمام
ولو اراد الاقامة عشرة ايام في راس الاربعة او في الطريق اليها سواء كان في الذهاب او الاياب يتم
صلوته لعدم تحقق الثمانية اصلا لان قصد الاقامة قاطع للسفر ولو لم يرد الاقامة مطلقا مع ارادة
العود لكن لا يعلم وقت العود اصلا فالاحوط الجمع بين القصر والاتمام الى ان يرجع الى منزله
بان يصل حد الترخص له ويشترط في القصر شروط الاول العلم بالمسافة فلو لم يعلم لم يكن عليه قصر لاصالة
الاتمام حتى يثبت خلافه وان كان الاحوط الجمع بينهما ولا يجب عليه ذرع المسافة المجهولة وان
كان احوط مع التمكن منه والشرط الثاني قصد مجموع المسافة المعتبرة فلو قصد ما دونها ثم تجدد له
راي فقصد اخرى مثلها لم يقصر وان بلغ الصين نعم ان اراد مع الذهاب اربعة الاياب ايضا فقد
عرفت الحال الا انه اذا كان في الاياب يتحقق ثمانية او ما زاد يتعين القصر فيه جزما واما الذهاب
فكما عرفت

فكما عرفت الثالث بقاء القصد الى آخر المسافة المعتبرة ولو انقطع قصده انقطع قصره
الا اذا قصد مسافة معتبرة وشرع فيها والظاهر صحة ما صدر منه من القصر قبل تغير رايه والاولى والاحوط
الاعادة الرابع الوصول الى حد الترخص وقبله يتم والمراد من حد الترخص الموضع الذي لا يسمع اذان
البلد الاذان المتوسط اي المتعارف او لا يراه من يكون عند جدران البلد الذي وطنه او الذي
خرج منه ايضا بحسب الظاهر من كون حكم المقيم بنية الاقامة حكم المتوطن وكذا لا يجوز القصر قبل الوصول
الى الحد المذكور بل يجب عليه الاتمام في الذهاب والاياب كذلك لا يجوز الافطار جزما بل ربما توجب
الكفارة وسيجيء بيان صورة الاياب ايضا بالا يدخل فيه مدة بل ربما لا يدخله اصلا الخامس كون السفر
غير حرام اعم من كون نفس السفر حراما او غايته ولو رجع عن قصد العصيان في الطريق يقصر ان بقي من
الطريق ما هو بقدر المسافة ولو قصد العصيان في سفر مباح عدل عنه حكم القصر وان رجع عن قصده رجع حكم
القصر ان بقي قدر المسافة السادس ان لا يكون سفره اكثر من حضره وهذا مجمل لاجمال التعبير
في هذا المختصر والحاصل ان المكاري والملاح وامثالهما من الذين يكون السفر عملهم يجب عليهم الاتمام
الصلوة والصوم وكذا الجماعة الذين بيوتهم معهم في الاسفار ليس لهم وطن معين كاهل البادية الذين
يطلبون القطر ومنابت الشجر لكن ان سافروا غير السفر الذي عملهم وشغلهم يقصرون مثل ان يسافروا
الى الحج او الزيارة وان جمعوا بين الامرين فالمقصود بالذات وان كانا معا حد سواء فالعمل الاتمام

والجمع احوط والمكارى ونحوه انما يتمون الصلوة ويصومون ان لم يقيموا في بلدهم عشرة ايام فان
اقاموا فيه عشرة فما زاد ثم انشأوا سفرا يقصرون في ذلك السفر ويحتمل ايضا ان يكون اقامتهم في غير
بلدهم عشرة ايام فما زاد كذلك بشرط ان يكون تلك الاقامة بقصد الاقامة لا بمجرد الاتفاق بخلاف
اقامتهم في بلدهم فانها اعم من ان يكون بنية الاقامة عشرا او بمجرد الاتفاق بان اقاموا فيه اتفاقا
ولو وصل المسافر الى مكان ونوى ان يقيم فيه عشرة ايام انقطع حكم سفره وبعض اليوم لا يعد يوما فلو كان ابتداء
الاقامة حين الزوال فلابد ان يتم الاقامة العشرة حين زوال يوم الحادي عشر ولو نوى اقامة اقل من عشرة
كاملة قصر ويعتبر في صدق الاقامة في البلدان ان يكون عرفا ولو عزم على اقامة عشر فما زاد بل على اقامة
طويلة في رستاق بان ينتقل من قرية الى قرية ولم يعزم على اقامة العشرة في قرية منها لم يبطل حكم سفره
ولو لم يعزم على اقامة عشرة بان تردد عزمه في مكان قصر ما بينه وبين شهر ثم اتم الصلوة ولو صلى صلوة
واحدة فضلا عما زاد عليها فانه يجب الاتمام عليه في ذلك المكان دائما ما دام فيه ولم يخرج ولم يسافر عنه
ولو قصد الاقامة في مكان ثم بدا له رجع الى التقصير ما لم يصل صلوة واحدة بتمام حال قصد اقامته فان صلى
واحدة بتمام يتم الصلوة ما دام فيه والمعتبر في زوال تقصير الصلوة الفريضة على ما قاله الاكثر فلو ثم بدا له
رجع الى التقصير والمعتبر في زوال التقصير اتمام الفريضة قبل البدا فلو بدا له وهو في اثناء الفريضة يقصر فان كان بعد
محل التقصير يقطع الصلوة ويستانف قصرا ولو دخل في سفره موضعا يكون وطنه عرفا يتم الصلوة فيه جزما ان كان مشهورا

المسافر

المسافر مخير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله والمسجد الجامع بالكوفة
وحاير الحسين عليه السلام وان الاتمام افضل لكن بعض فقهائنا يحتم القصر فيها ايضا وهذا هو المشهور بين الاجلة
الاخبار عن الائمة الاطهار وهو الظاهر من كثير من الاخبار بل صريح بعض الاخبار الصحيحة فمع هذا كيف
يمكن الجرأة في الاكتفاء بالاتمام سيما مع ما ورد منه عليه السلام انه قال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره
من الاخبار والادلة بل بينا في موضعه غاية البيان في ان القصر متحتم وما ورد من الاتمام فيها من جهة التقية
وبالجملة القصر مبرئ للذمة بيقين بخلاف الاتمام وقال العلامة المجلسي ره الامر بالاحتياط بالجمع بين القصر
والاتمام وتبين ان الاتمام لا وجه له في الاحتياط اصلا ثم اعلم ان من علم بوجوب القصر والاتمام عامدا فصلوته
باطلة وحرام جزما يجب عليه الاعادة والقضاء وان اتم جاهلا بوجوب القصر فليس عليه شيء لا في الوقت ولا
في خارجه ولو اتم ناسيا فالاحوط والاولى الاعادة ولو قصد الاقامة فقصر جهلا فالاحوط الاعادة والقضاء
ولو دخل الوقت وهو حاضر ولم يصل فخرج وجاوز حد الترخص فاراد ان يصلي يصلي قصرا لانه مسافر ولو
دخل الوقت وهو مسافر ولم يصل حتى دخل بلده اتم الصلوة وكذا الحال لو دخل غير بلده ونوى الاقامة فانه
ايضا يتم

فصل في حكم من خرج من موضع اقامته

اعلم ان من خرج منه الى موضع بعيد في العرف
من محل موضع اقامته مثل بساتين الارض المقدسة كربلاء المعلى للمقيم فيها او غيرها فيها وكذلك
كان حاضر فيه اصلا ولا اشكال لمن ذهب الى محلة منها مع كون موضعه محلة اخرى هذا بالنسبة الى مثل كربلاء و بغداد

وما قاربها واما مثل اصفهان واسلامبول ونحوهما من البلاد العظيمة فربما اعتبر فيها المحلة التي نزل فيها وربما قيل
بكونها ايضاً مثل بغداد وما قاربها لان الكوفة كانت كذلك في زمان الصادقين ومن بعدهما من الائمة ع
واكثر رواة الاحاديث كانوا منها مع انك ستعرف ان موضع الاقامة حكمه حكم الوطن واذا لم يبعد عنها منها
فان كان دون حد الترخص ولم يصل اليه فلعله ايضاً مثل ما سبق لان موضع الاقامة كالوطن في اعتبار الخروج
منه والوصول الى حد الترخص عند سفره لعدم غيبته منه بل حضوره فيه كما حقق في محله وان كان حد
الترخص او ما فوقه فان كان قليلاً والمكث فيه ايضاً قليلاً بحيث لا ينافي صحة اطلاق الاقامة عشرة في
الموضع فالظاهر ايضاً كونه كما سبق واما اذا زاد بحيث ظهر التنافي فان لم يكن معين قصد الاقامة في نظره
الخروج اليه بل سنح بعدما عزم على الاقامة وصلى ايضاً صلوة واحدة بتمام فالظاهر البناء على الاتمام في اثناء
الخروج وفي المقصد وفي الرجوع وموضع الاقامة لما عرفت سابقاً من ان من بدا له فان كان بعدما صلى صلوة
واحدة بتمام يتم حتى يسافر منها بالسفر المجتمع لشرائط القصر لا لانقطاع سفره سيما اذا كان من نية الاقامة
عشرة ايام بعد الرجوع الى موضع الاقامة فان الظاهر اتفاق الاصحاب ح على الاتمام واما اذا لم يكن قصد
الاقامة المذكورة بل قصد الاقامة تتمة الاقامة الاولى فالامر كما ذكرناه ظاهراً واما اذا لم يكن له قصد شيء
من الاقامة اصلا في رجوعه بل يكفي ليأخذ اسبابه ويذهب فلعل الموضع ح لا يكون موضع اقامة لانتفاء قصد
فيه اصلا فيحتمل كون ابتداء سفره منه حين خروجه او ابتدائه من حين الرجوع من مقصده ويحتمل كونه موضع اقامة

في الجملة

في الجملة اذا كان حين الخروج لم يكن بخياله السفر منه اصلا بل كان مراده السفر منه بعد الرجوع اليه فالامر حينئذ
الجمع بين القصر والاتمام صلى بهما او اما اذا كان حال قصد الاقامة في نظره الخروج اليه في اثناء الاقامة يشكل
الحكم بل ربما كان الظاهر عدم تحقق الاقامة لان الظاهر من الاخبار كونها على سبيل النزول العرفي كيف كان فالاحوط
ح ايضاً الجمع الا ان يصير عدم النزول بحيث لا يبقى تامل في عدم كونها من جملة ما ورد في الاخبار البتة فيقتصر
على الاتمام بل الاحوط الجمع ح ايضاً لما ذكره في شرحه على المفاتيح من احتمال كون السفر مرتين غير مناف لقصد الاقامة
في مكة فتامل ثم اعلم ان من نوى الاقامة في بغداد فان لم يكن في نظره الذهاب الى الكاظمين في اثناء اقامته
وصلى صلوة واحدة بتمام ثم سنح له الذهاب اليه فالظاهر عدم الضرر في الاتمام على حسب ما عرفت واما اذا
كان حال قصد الاقامة في نظره ذلك فالاحوط الجمع بين القصر والاتمام ما دام في بغداد والكاظمين وفي
الطريق الى الكاظمين لعله من جملة بغداد عرفا سيما الوقت الذي كان مقبرة وخصوصاً اذا المكث في
الكاظمين قليلاً بحيث لا ينافي صدق اطلاق الاقامة عشرة في بغداد اذ عرفت ظهور الاكتفاء بالاتمام ومثل ما
ذكر حال الارض المقدس كربلاء والحلة بالنسبة الى قبر حر رحمه الله والارض مقدس النجف اشرف بالنسبة الى الكوفة
واشباه ذلك ذكر كتاب الزكوة اعلم ان اشد الفرائض بعد اصول الدين الصلوة وبعدها الزكوة وقد عاب
تاركها كفاء بكل كفر من لم يؤدها فكانما لم يصل مع ان اداؤها ينمي المال وحافظ المال كما ان تركها تلف له
كما صرح في الاخبار بل الى غير ذلك من التهديدات والترغيبات ولا تجب الزكوة الا في تسعة اشياء الذهب

والفضة والفلوسات الاربع والجرامات الثلاث وستعرف الكل اما الذهب فما لم يكن عشرين دينارًا
لم يكن عليه شيء والمراد من الدينار ما هو مضروب بسكة المعاملة ووزنه اربعة دوانق ونصف من المثقال الصيرفي
فالفندق دينار وكذا ابو العينة وكذلك ما ضرب في العجم في ايام السلاطين الصفوية فان الكل وزنه اربعة دوانق
ونصف واما ما لم يكن فيه سكة اصلا فلا زكوة فيه وان بلغ الآلاف منه وكذلك ما فيه سكة لكن ليست بسكة المعاملة
وان كان وزنها وزن الدينار بل وازيد بمراتب كما هو الحال في نصف الدينار المسكوك وكذا المجيدية ونحوه فيجب في
الكل زكوة اذا كان مقدار عشرين دينارا الذي قلنا لا اقل من عشرين المذكور لم يكن عليه شيء ولا يلزم
ان يكون كل واحد منها يبلغ عشرين بل يكفي بلوغ العشرين وان كان من المجموع من حيث المجموع بان اجتمع من
المجيدية ومن نحوه ومن نصف الدينار ومن نصف المجيدية ومن نصف نحوه وعيار المجموع بوزن عشرين دينارا
يكون عليه الزكوة البتة والحاصل انه باي نحو واي صورة تحقق مقدار عشرين دينار المضروب بسكة معاملة الموزون
الذي ذكرنا يجب فيه الزكوة وان لم يكن احاده بوزن اربعة دوانق ونصف بان يكون ازيد او انقص نعم يكون
المجموع بعين القاصي يجب فيه الزكوة باي ذهبية يكون حتى انه ربما يكون ذهب دالبيد بذلك العقد مضروب بسكة
المعاملة ويعامل به ولو كان الدنانير او الدينار مغشوشة فلا بد من وصول القدر الخالص من ذهبها المقدار المذكور
ومع ذلك لا يجب الزكوة فيه حتى يبقى في ملك مالكه الى ان يحول عليه الحول فلو بقي عليه في ملكه الى حول الحول
لم يكن عليه زكوة بل ولو كان الناقص منه قليلا غاية القلة لم يكن عليه زكوة حتى يتم الكل ويحول عليه التمام والكمال

الحول

الحول يجب عليه الزكوة بشرط بقاء النامية والكمالية تمام الحول عنده فلو تبدل الكل او بعض منه بان خرج
من ملك صاحبه في اثناء الحول وان جاء عوضه في ملكه ساعة لم يكن عليه شيء فيما مضى ويجب الحول من حين التبدل
ويجعل ذلك ابتداء حوله فان بقي الكل في ملكه الى الحول فقط وجب فيه الزكوة وان تبدل الكل او بعض منه في اثناء
هذا الحول الثاني سقط وجوب الزكوة بالنسبة الى ما مضى منه ويحسب له من حين التبدل فان بقي غير متبدل اصلا الى
حلول الحول فقد وجب عليه الزكوة وان تبدل الكل او شيء منه في اثناء هذا الحول الثالث ايضا سقط عنه الزكوة بالنسبة
الى ما مضى منه ويحسب حوله من التبدل فان بقي غير متبدل اصلا الى تمام هذا الحول وجب فيه الزكوة والا فلا وهكذا
على قياس ما ذكر فان لم يبق تمامه او بعضه على حاله في ملك مالكه في حول من الاحوال لم يجب فيه زكوة اصلا حتى يبقى
الكل بحاله الى تمام الحول وحوله هو الدخول في الشهر الثاني عشر وبمجرد دخوله يجب الزكوة بوجوب الراجح
ثاني عشر زكوة من الحول الاول او الثاني ستعرفه ويشترط في وجوب الزكوة عليه ان يكون تمام الحول بحيث يقدر
المالك من التصرف فيه ويتمكن منه فلو لم يقدر بغصب غاصب او بسرقة سارق او انه ضاعه ثم وجده وكذلك
مثل ان صار في ملكه ولم يعلم ونحو ذلك سقط الوجوب وحال التمكن من التصرف مثل حال عدم التبدل بذلك
التفصيل بانه لا فرق بين كل المقدار وشيء منه ولا بين كل الحول او شيء منه على التفصيل الذي عرفت نعم ان بقي
الكل سنين ثم وجده يجب ان يزكيه لسنة من ما مضى وقدر الزكوة الواجبة في عشرين دينار هو نصف دينار وكذلك يجب منها
لان زكوة النقدين من اربعين واحد فلا من عشرين دينار الذي ذكرناه هو النصاب الاول الدينار والنصاب الثاني

له هو اربعة دنانير بعد النصاب الاول اى اربعة تكون عفوا لا يكون فيما زاد العشرين الذي هو النصاب الاول زكوة
حتى يبلغ اربعة ثم لم يكن فيما زاد زكوة حتى يبلغ اثنين وثلثين وهكذا كلما زاد اربعة ففيه عشر دينار فما بين الاربعة الى
اربعة عفو لا زكوة فيه كما ان ما بين عشرين والاربعة التي عفو وكما ان ما نقص من العشرين اى النصاب الاول ايضا عفو
وحال النصاب الثاني وهو كل اربعة يتحقق بعد العشرين بعينه حال النصاب الاول وهو العشرين في المقدار اى مقدار
كل دينار وجميع الشرائط والاحوال التي ذكرت فيه من دون تفاوت اصلا ثم اعلم ايضا ان يد الوكيل يد الموكل
فهو متمكن من التصرف ثم اعلم ايضا انه لا يجب اخراج الزكوة من عين ذلك المال بل اعطى عوض ما فيه من الزكوة
من الخارج كان حسنا بل واحسن بيانا من الاربعة دينارا ذلك بعشر عشر دينار ولو اعطى القيمة من الدراهم جاز
ايضا وان امكن اعطاء الدينار او النصف فلو اعطى الزكوة من الخارج يتعلق الزكوة بذلك المال كل سنة مثل
ما يتعلق به سنة الاولى لان الزكوة في النقدين والحيوان كل سنة سنة وما دام وجود النصاب وشرائط
وجوب الزكوة التي ذكرت فان زاد المال زكوته بحسب زيادته مع تحقق جميعها في الزيادة ايضا وان
نقص نقص زكوته ان بقي النصب او النصاب او النصابان بجميع الشرائط المذكورة والقدر الواجب على
حسب ما عرفت واما الفضة فيجب الزكوة بجميع الشرائط التي ذكرت في الذهب من كونهما مسكوك
بسكة المعاملة ويكون بقدر النصاب مستمرا ويكون ذلك القدر ملكا لما لكها طول الحول ومتمكنا من التصرف
فيها طوله وان يكون القدر الخالص من الفضة بالنصاب المذكور وغير ذلك مما عرفت ولها نصابان ايضا

بان الاول

بان الاول مائتا درهم كل مائة درهم بوزن سبعين محمدية المتعارف لان كل محمدية
بوزن الدينار الذي ذكر اى اربعة دوانق ونصف من مثقال الصيرفي الطرفين كما عرفته فيكون
المجموع سبعين عباسية كل عباسية محمديتين والنصاب الثاني اربعون درهما بالدراهم
المذكور فما نقص عن المائتين لا زكوة فيه وفي المائتين خمسة دراهم اذ عرفت ان زكوة النقدين
من الاربعين واحد ففي النصاب الثاني واحد بشرط كونه بعد النصاب الاول من غير فاصلة
او مع الفاصلة وان كانت مما لا تحصى وما بين النصابين عفو ايضا وكذا بين كل نصابين من النصاب
الثاني او النصاب الثاني فيه ايضا ليس واحد بل كل اربعين درهما نصاب وان
بلغ آلاف الوف لا تحصى تمت الكتاب بعون الملك الوهاب

في يوم الثلثاء خامس عشر شهر رمضان المبارك
على يد العبد الفقير الحقير الخاطي العاصي المحتاج
الى عفو ربه الغني الكريم
ابن الرحيم
عبد العظيم
[illegible]
١٢٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين وبعد فهذه رسالة في الجمع بين الاخبار من تحقيقات استادنا الاعظم الافخم محمد باقر بن محمد اكمل مد ظله فيحمل على الاستحباب مراده بالحمل على الاستحباب بناء على

المقدمة المشهورة عندهم من ان الجمع اولى من الطرح والى الآن ما اطلعت على دليل لها اذ الحكم بالاولوية اما الحكم العقل بها او بحكم الشرع وكلاهما غير معلوم اما العقل فظاهر بملاحظة ان الحمل تصرف في كلام الشارع

وتحريف وتبديل والعلم لو انفذ به فلو لم يحكم بالمنع لم يحكم بالاولوية قطعا سيما بعد ملاحظة ما ورد منهم عليهم السلام في

عدم العلم ورد علم ما اشكل اليهم والاحتياط التام والملاحظة البليغة في الفتوى واستنباط الاحكام الشرعية الى

غير ذلك واما الشرع فحكمه يثبت من الكتاب والسنة والاجماع ولم نجد على هذا المعنى اجماعا بل التامل في عدم

تحقق الاجماع عليه على ما لا يخفى على العارف واما الكتاب فما وجدنا آية تدل عليه واما السنة فلم يرد حديث

يرشد اليه بل الظاهر من اخبار كثيرة بل صريح بعضها خلافه مثل ما ورد في المشهور ما وافق كتاب الله فخذوه وما

خالفه فاتركوه وما ورد ان ما خالف حكم الله فاضربوه على عرض الحائط وكذا ورد ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وورد

ان الذي ليس له شاهد في كلام او في قول الرسول فالذي جاءكم اولى به الى غير ذلك وما ورد في الاخذ بالحكم

الاعدل وما ورد في الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر وما ورد في الاخذ بما خالف به العامة وترك ما وافقهم وما

وورد من ترك

ورد من ترك ما يكون حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما ورد في الاخذ بالاحدث وما ورد في التوقف

والارجاء والاحتياط والتخيير وما ورد منهم انا نجيب الناس بالزيادة والنقصان حين سئلوا عن سبب الاختلاف في

جواب السائلين وما ورد عنهم عليهم السلام في ان اختلاف الاخبار خير لنا ولكم حين سئلوا عن سبب الاختلاف وكثرته مثل

الحديث المشهور عن امير المؤمنين عليه السلام في الكافي في اختلاف الاخبار وان منشأه الكذب والافتراء والخطاء

في الفهم وعدم العلم بالناسخ والمنسوخ الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة هذه الاخبار كادت ان تكون

متواترة في المعنى في خلاف ما ادعوه من ان البناء في الرواية المختلفة الحمل مهما امكن ولم يامروا قطعا

بالحمل والاخذ بما لم يكن متبادرا في كلامهم بل ورد منهم عليهم السلام الامر بالاخذ بواحد من المتعارضين وترك

الآخر على سبيل التوسعة والتخيير او على سبيل الترجيح والتعيين او على سبيل ترك العمل بهما او العمل بما هو

احوط الى غير ذلك من امثال ما ذكر مضافا الى انا نعرف يقينا ان معظم الاختلاف من جهة التقية

او الكذب او الخطاء في الفهم وامثال ذلك وورد في كل واحد مما ذكرنا اخبار متعددة سيما التقية

والكذب فان الاخبار فيهما متواترة بل ورد ان المغيرة بن سعد وابا الخطاب قد دسا في كتب اصحاب الصادق

الاعاظم الاجلاء احاديث لم يحدث بها فانه لا يجوز الاخذ الا بالعرض على كتاب الله الى غير ذلك وايضا

قدماء من المحدثين والفقهاء ما كان طريقتهم الاخذ بالمرجح واطراح الاحاديث وفقد انهم العمل بها ولم يكن

عادتهم الجمع الا نادرا واول من سلك طريقة الجمع الشيخ لعذر اعتذر به في اول التهذيب ومعلوم ان

هذا في تأسيس الاحكام الشرعية مع ان الشيخ ايضا بنى على المرجح الاثم بحسب الترجيح في مقام المرجح عملا
وبناء عمله عليه وصرح بذلك في اول الاستبصار وطريقته ايضا ظاهرة لانه يحمل حديثا حجة بالمرجحات المعتبرة
ثم يأتي بالمعارض ويقول واما ما رواه فلان ثم يوجهه مع وجه يرجع الى ما جعله حجة وهذا شغله في الكتاب وهذه
الطريقة كانت كذلك بعد الشيخ الى زمان صاحب المدارك وامثاله فصار الجمع اولى مقدما على الترجيح غالبا
واما امثال زماننا فالجمع عندهم مقدم مطلقا الا في غاية الندرة ولا شبهة في فساد ذلك مع ان الجمع بارتكاب
التاويل ليس جمعا بين الادلة بل هو في الحقيقة طرح للدليل والحجة ومنع عن العمل بمقتضاه وسوقه الى احتمال
آخر والحاصل ان الاشكال ههنا من جهات شتى الاول ما اشرنا اليه من ان التاويل طرح للدليل الثاني ان التاويل
قول بالتخمين وما المجوز لفعله مضافا الى ما ورد عنهم من النهي عن القول بلا علم الثالث بحسب المفتي فانه
كيف يفتي بمقتضى الجمع مع انه ورد في الآيات والاخبار المنع من الفتوى بغير ما ثبت من الشرع وقد
كثر التخويفات البالغة والتهديدات الكاملة مع هذا المعنى الرابع بحسب العمل فانه كيف يختار مقتضى الجمع
ويأتي بغير ما يجب او يعامل المعاملات وينكح الفروج ويأخذ الاموال ويعطيها ويقتل الى غير ذلك الخامس
انه خلاف ما ظهر من الاخبار التي كادت ان تكون متواترة وكذا مخالف للاعتبار ومخالف ايضا لطريقة
القدماء بل المتاخرين ايضا كما اشرنا اذا عرفت هذا فاعلم ان الجمع اذا كان بين المتعارضين المتنافيين و
المتنافيين فيصير بتاويل احدهما وارجاعه الى الآخر وبتاويلهما معا وارجاع كل منهما الى الآخر واما اذا كان

بين الراجح

بين الراجح والمرجوح فالتاويل متعين في طرف المرجوح بارجاعه الى الراجح لان غير الدليل لا بد ان
يوجه ويرجع الى الدليل لا العكس ثم اعلم ان الجمع على اقسام الاول الجمع الذي يحصل العلم بمجرد ملاحظة
المتعارضين بانه متى لاحظ الطرفين تطمئن النفس بملاحظتهما ان المراد كذا والحكم هو الجمع لا غير والظاهر انه
ليس في هذا القسم شيء من الاشكالات ووجهه يظهر بادنى تامل وورد منهم ع انتم افقه الناس اذا عرفتم
معاني كلامنا اي ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب فتامل
الثاني الذي يحصل العلم به بسبب امر خارج وهذا كالاول الثالث الجمع الذي له شاهد ظني يكون
حجة نظير ذلك ما رواه الصدوق عن عبد السلام الهروي قال قلت للرضا ع يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك
فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي ايضا عنهم كفارة واحدة فبأي الحديثين ناخذ
قال بهما جميعا فمتى جامع حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات الى ان قال وان كان
نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وهذا الجمع ليس فيه الاشكالات الاول لان ما دل على حجية
الخبر مثلا يقتضي بعمومه حجية كل واحد من ظواهر المتعارضات ووجوب العمل بها على اليقين وحرمة طرحه لكن لما
وقع التعارض ولم يكن الجمع بالنسبة اليه ووقع التعارض فيه ولم يكن رجحان يعتد به كما هو المفروض لا جرم يكون
الحجة وما يجب العمل وحرمة طرحه هو احدهما لا على التعيين وطرح احدهما لا على التعيين لا يتحقق الا بطرح المجموع
فتامل مع انه ان حصل بملاحظة الشاهد شك بالنسبة الى المتعارضين وارتفع الظهور لا يمكن ان لا يكون ظاهرهما

حجة كما تشير اليه ومع التقدير لتقادم كون الجمع عملا بالكل لا طرحا فتأمل واما الاشكال الثاني فعدم وروده فلان
لان المستفاد من كلامه والظاهر منه ان مراده بما دل على وجوب الشفعة كذا ومراده بما دل على وجوب الجماعة كذا
واحاد منهم حجة فتم هذا مع ما سنذكره في الشق الرابع واما الاشكال الثالث فالظاهر عدم وروده ايضا ان كان الفتوى
بعنوان ان يقول المفطر بالحلال كفارة واحدة وللمفطر بالحرام ثلث كفارات بل وان يقول انه لا شيء منهما الا ان
فتراه هذا استند الى قول المعصوم ع وكذا يمكن ان يفتي بان يقول المظنون او الظاهر ان الحكم في الواقع كذا يعني ما هو
مقتضى الجمع كما هو رويّة الفقهاء في الفتوى اذا كان يحصل من جهة الشاهد او غيره الظن به بان يكون مظنونا
في نفس الامر وعند الشارع كك وصحيح الفتوى كذلك لان المفتي قاطع بحصول الظن فالفتوى كذلك فعل قطعي
وكلام يقيني لم نعم الاشكال في عد هذا المظنون حكم الله الظاهري وانه يجب العمل به لانه موقوف على حجية كل
ظن للمجتهد وقد استدلوا على هذا او يشير الى الدليل في الجملة فليلاحظ اما جواز العمل بل اولويته فلا شك فيه كما يظهر
مع انه اذا حصل قرينة على المراد من المتعارضين فلا اشكال فيه بوجه من الوجوه لان القرينة لا يلزم ان تكون قطعية بل
انه ان حصل بملاحظة الشاهد او غيره الشك بالنسبة الى دلالة المتعارضين وارتفع الظهور لا يصح جواز الفتوى
كذلك بعنوان انه حكم الله الظاهري ويجب العمل به بل الظاهر تعينه لان الشاهد الدال على التفصيل الذي هو الجمع حجة
والمعارض له غير ظاهر لان ما دل على حجية الالفاظ في الحقايق والظواهر المتبادرة اقتضاؤه بعمومه لحجيتها في
المذكورة بعد زوال التبادر وعروض الشك في كونها مرادة ام لا فتدبر لانه اذا حصل الظن بمقتضى الجمع

المعهود

المعهود حصل الشك في دلالة المتعارضين بل حصول الظن به يستلزم لحصول الوهم فيها فتعين الفتوى
بمقتضى الجمع مطلقا فان قلت ما الوجه في التفصيل الذي ارتكبت قلت ربما نرى شاهدا يظهر منه ان المراد من
المتعارضين كذا ومع ذلك لا يحصل لنا الشك في دلالة المتعارضين فضلا عن الوهم الوهم الذي اوجب
ومنشأ عدم حصول الشك كثرة اخبار المتعارضين ووفورها واشتهارها وقوة دلالتها وعموم البلوى بها وورود فيهما
وكون ما ظهر من الشاهد على خلاف الارادة فان قلت اذا كان الشاهد حجة وورد فيه من المتعارضين كذا فلا بد من القول
بان المراد منهما كذا لعموم ما دل على حجية الشاهد فتعين الفتوى بمقتضى الشاهد قلنا مسلم اذا لم يكن هناك ما يعارض
ويقاوم ومع وجود المقاوم فيرجح ما يوافق الاصل لكون الزائد محمولا على الاستحباب لمكان الشبهة والتجنب منها مستحب
وخصوصا مع ما ورد من المنع عن العمل بالظن مضافا الى ملاحظة انهم ع في حكاية اخبار المتعارضة اما حكموا بالتخيير
والتوسعة والاخذ بايها شئت من دون اعتبار مرجح او حكموا بالاحتياط والتوقف كذلك او حكموا باعتبار مرجحات
خاصة لا كل مرجح مع ان في اكثر اخبار الواردة حكموا بعد العجز عن المرجحات بالتوسعة او الاحتياط او التوقف من دون
التعدي الى المرجحات الاخر وسائر الظنون مضافا الى التدافع الواقع في الاخبار الواردة في حكم الاخبار المتعارضة في
اعتبار المرجح وعدمه ثم في الاخبار الواردة في اعتبار المرجحات من جهة الاختلاف في الكم والكيف والترتيب
يوهن الحكم بوجوب اعتبار هذه المرجحات الخاصة ايضا لكن يرد على ما ذكر انه اذا كان مرجح مع حديث يكون عاما
مرجوحا من جهة ما ان الحكم ليس كذلك يجب الظن به والدليل على حجية الموهوم لو لم نقل بوجوب الدليل على عدم الحجية

بل ما دل على المنع من العمل بالظن يدل على المنع من الموهوم بطريق اولى بل الشك ايضا فضلا عن الموهوم والقياس

بالعلم مسدود فى الفقه كما قررنا والمدار على الظن وليس على كل تقدير آية وحديث او اجماع بخصوصه ويؤيد ذلك ان

ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا كما اشرنا الا ان الحسن والقبح عندنا عقليان والشرع كاشف عنه على ان الاخبار

الواردة فى كون العقل حجة وانه يجب متابعته فى غاية الكثرة فعمومها يشمل ما نحن فيه وايضا يؤيده ان دفع الضرر المظنون

واجب عقلا فتامل وورد عنهم عليكم بالدرايات دون الروايات وورد عنهم عليهم السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد

ايضا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه الحديث الى غير ذلك والاختلاف فى

الاختلاف الواردة فى الاحاديث المتعارضة لعله من متفرعات خصوصيات المقام اذ لا معنى لهذا التدافع العظيم فى

كلامهم بل يطلق التدافع والدليل على حجيته ظاهر واحد من المتداولات بخصوصه فلا يمكن البناء عليه ولا يمكن البناء

عليه ولا يمكن البناء على الاصل ورفع اليد عن جميع المرجحات اذ لا يبقى مع ذلك فقه واعلم ان من هذه الادلة

والاجوبة يعلم حال الادلة والاجوبة بالنسبة الى سائر اقسام الجمع الا انه يتوجه اليه ان شاء الله تعالى واما الاحتمال الرابع

فالظاهر عدم وروده ايضا بانه يجوز ان يختار فى العمل بمقتضى الجمع ويبنى الامر على التفصيل لان التفصيل منصوص عليه

المعصوم عليه السلام وارد عنهم بل لا تامل فى اولوية هذا الاختيار والبناء ولكن الاحتمال الاعمى كون مرادهم فى المتعارضين

التفصيل المذكور بعيد اذ لو كان الاحتمال معتبرا بل الظاهر ترجيح تعيينه على النحو الذى شرحنا واما الاشكال الخامس فقد ظهر

رفعه مضافا الى ان احاد متباينة مثل ان حضور الائمة لما فيه من اختلاف لا تحصى شرحنا اليها فى الجملة بل قد بينا

ذا لظاهر

فى الاجتهاد والاخبار وغيرهما سيما من جهة التقطيع وفقد القرائن الحالية او المقالية فى ذلك الزمان وللاجمال الفقه

حصل من الجمع بين الادلة والرابع من اقسام الجمع ما يكون هناك شاهد على فقهه واثبت منه المنفى الجمع

ولكونه المراد من المتعارضين هذا ويكون ذلك شاهدا على جهة ظنيا مع قياس اثر ونظير هذا ما ورد من ان ناسى النجاسة

لا يعيد الصلاة وورد ايضا انه يعيد وورد ايضا انه يعيد فى الوقت دون خارجه وحال هذا القسم حال القسم الثالث

من دون تفاوت الا فى حكاية عدم ورود الاشكال الثانى فنقول هذا الاشكال غير وارد ايضا ان كان الجمع

والتاويل على سبيل الاحتمال وبعنوانه بان يقال يحتمل ان يكون المراد كذا كما هو رويه الفقهاء فى اكثر المواضع وعموم

الاشكال ح ظاهر لان وجود نفس الاحتمال قطعى وان كان الاحتمال بعيدا بل فى غاية البعد شديدة المخالفة للظاهر

فاذن القول بانه يحتمل كذا قول يقينى وكلام على خلافه يكون قولا بلا علم وما ورد فى الاخبار من ترك ما خالف كتاب الله

ونظايره فيمنع دلالته على المنع مما ذكرنا تامل وما ورد من انه اضرب على عرض الحائط وانه زخرف فظاهر بها فلا يجد ان

يكون دلالته على المنع ايضا حملا له للتامل على انه لو تم دلالته على المنع وثبت نقول انما يدل ان على المنع منه وحده

مثل ما ذكر من المرجحات لا مطلقا مع ان تلك الدلالة لا تتم من المعارض ايضا وسنشير الى بعض منه انا عرفت

هذا فنقول المرخص والمجوز للتاويل عدم المانع مضافا الى عموم ما يقتضى جواز العمل بمقتضى العلم والقول بما هو معلوم واما

ورد عن الصادق عليه السلام انتم افقه الناس الحديث رواه الصدوق فى معانى الاخبار ويؤيده ما ذكرنا كثرة ارتكابهم لتاويل كلام

الله تعالى وكلامهم عليهم السلام بالحمل على معان بعيدة ومرادات شديدة المخالفة فى مواضع كثيرة غير عديدة ويظهر ذلك

لمن لاحظ كتاب معاني الاخبار وتتبع وجد الاخبار الواردة في تفسير القرآن وتوجيه كلامهم عليهم السلام انا نقول
لو حصل الظن بالجمع والتاويل من شاهد او ملاحظة الطرفين او غيرهما بان يظن كون المراد من المتعارضين ما هو
الجمع فح لا مانع من الجمع على سبيل الظن وبعنوانه بان يقول المظنون او الظاهر او الاظهر ان المراد كذا كما هو روية
الفقهاء في بعض المواضع وهو الموضع الذي حصل الظن له ويقطع به فالقول المذكور قول قطعي لا مانع له كما اشرنا
اليه انما الاشكال في اعتبار هذا الظن بحسب الفتوى والعمل عليه حال الصورة السابقة وقد مرت نعم لا بد ان لا يكون
الظن الحاصل من باب الاستحسان والقياس الخامس الجمع الذي لا يكون له شاهد حجة ويكون جاوه على مقتضى احد
المتعارضين من دون تصرف فيه وارجاع للآخر اليه بالتصرف والتاويل مثلا بكون ظاهر احدهما استحباب فعل
وظاهر الآخر وجوب ذلك الفعل فيبني الامر على الاستحباب ويأول الوجوب بحمله على تأكد الاستحباب او بالعكس جمعا بين المتعارضين
والكلام في هذا القسم كالكلام في القسم الرابع الا في حكاية الاولوية والتعيين فنقول لا بد ان يكون هذا الجمع الا اذا كان
العمل والبناء على احد الطرفين راجحا على العمل والبناء على الطرف الآخر وكذا على العمل والبناء على كلا الطرفين في الجملة
الى غير ذلك فح لا شك في اولوية الفتوى بمقتضى الراجح والعمل به بالنحو الذي ذكرنا انه لو حصل الشك في
دلالة ذلك الآخر وارتفع الظهور عنه بملاحظة ذلك الطرف الراجح لتعين ايضا الفتوى والعمل بذلك الراجح ولو حصل
الظن من جهة الراجح بان المراد من المرجوح ما يوافق الراجح لتعين ايضا الجمع فتأمل السادس الجمع الذي لا يكون له
شاهد حجة ويكون جاوه على مقتضى الطرفين وظاهرهما في الجملة ولا يكون خروجا عن مجموعهما بشيء منهما وذلك مثل التعارض العموم والخصوص
التخيير

والتقييدات ونظايرها والاشكال الاول غير وارد لان مقتضى عموم ما دل على حجية خبر الواحد كون المجموع
وكل واحد حجة ومقتضاه جواز العمل بالعام فقط او بهما والخاص معا بان يختار في غير موضع الخاص العمل
بالعام وفيه العمل بالخاص واما الاشكال الثاني فاندفاعه بعدم وروده وقد ظهر مما سبق ابطاله تفصيله واما الاشكال
الثالث فاندفاعه بعدم وروده ايضا لان الفتوى بعنوان الافضل هذا والافضل ذلك مثله وورد ان الماء
لا ينجس الا بالتغير بالنجاسة وورد ان القليل ينجس بالملاقاة فلو قال توضأ من الكر الذي لاقاه نجاسة لم يكن فيه
اشكال وهو ظاهر وكذا لو قال لا تتوضأ من القليل الذي لاقاه النجاسة لان نهيه هذا مستند الى قول المعصوم ع وانه مستفاد
من كلامه وهو حجة بعموم ما دل على حجيته مضافا الى الاخبار الواردة في التخيير والتوسعة عند تعارض الخبرين
وغيرهما كما اشرنا اليه بل يجوز ان يقول ع للذي ليس عنده غير هذا الماء تيمم لما ذكرنا نعم لو ثبت القاعدة المشهورة
اعني وجوب الجمع مهما امكن لكان لا تأمل في اولوية الفتوى بهذا العنوان في المقام لمكان احتمال ارادة
الخاص من لفظ العام سيما مع ملاحظة رجحان الاحتمال بامور مثل ان التخصيص شايع لغة وعرفا حتى قيل ما من عام الا
وقد خص بل هو شايع شرعا ايضا كما هو في الآيات والاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام ولا يخفى على العارف بها ومثل
فيه ومثل ان شمول لفظ العام للخاص ليس مثل دلالة لفظ الخاص بل بمجرد الاطلاع على الخاص يترجح في النظر جانب
التخصيص وان المراد من العام هو الخاص حتى توهم بعض انه لا تعارض بين العام والخاص ومثله المطلق والمقيد
والتوهم فاسد لان الموجبة الكلية والسالبة الجزئية متناقضتان نعم دفع التعارض بالتخصيص والتقييد واضح فلا يرد انه كما يحتمل

التخصيص كذا يحتمل امرا آخر مثل الاستحباب او التقية نعم حكمت باولوية التخصيص وبالجملة طريقة اخبارهم وايصالهم الحكم
الى المكلفين ومكالماتهم معهم طريقة مكالمات اهل العرف ومخاطبات بعضهم مع بعض وتفهيمهم كما لا يخفى على من تدبر
خفي ان طريقة العرف في محاوراتهم وبناء فهمهم في مكالماتهم التخصيص بحيث لو وصل اليهم كلام عام ثم وصل اليهم
خاص منافيه يفهمون التخصيص ويبنون الامر عليه من دون تامل لهم الا اذا كان التخصيص بعيد الظهور بما ذكرنا مع ملاحظة
محاوراتهم وتامل في بناء امر مكالماتهم فان قلت جميع التخصيصات بالنسبة الى الاحاديث بعيد بل بعض التخصيصات الى بعض
مما يكاد يقطع بعدمه لان التخصيص بيان لا نسخ فلابد ان يكون الاخبار الى صحة واصلة الى الكل واحد واحد من رواة العموم
قبل حاجة الى العمل كيف لا يستبعد ان رواة الاحكام لم يحتاجوا الى العمل حتى وصل اليهم الخاص والمبين بل كيف يجوز
احد ان السائلين عن الحلال والحرام المجابين باللفظ العام لم يقع منهم حاجة الى العمل اصلا وذلك لان الراوي
العام ربما يكون من اهل المشرق وراوي الخاص من اهل المغرب وبينهما بعد مسافة لا يكاد يجوز وصول خبر اليه وربما
يكون احدهما في عصر والآخر في عصر آخر وربما يكون احدى الروايتين عن معصوم والاخرى عن معصوم آخر وربما
يكون بين المعصومين فاصلة كثيرة ومدة طويلة مثل ان يكون رواية العام عن امير المؤمنين ع ورواية الخاص عن العسكري
بل ربما يكون الفاصلة ازيد من ذلك مع انه ربما يكون الخاص متقدما على العام واطلاع راوي العام على الخاص
يابى عنه الاطلاع باحوال الرواة بل يابى عنه ملاحظة كيفية سؤال الراوي واخذه الحكم من المعصوم حيث يظهر انه لم
يطلع على الخاص والقول بانه لعل المعصوم كان يعلم بان الراوي لا يبتلي قبل حضور وقت العمل الا بعد الخاص ومع
او لم

امره عليه فلهذا الحكم واجاب بعنوان العموم فيه ما فيه على انه لو وصل الخاص الى الراوي واطلع عليه قبل حضور وقت
العمل به لكان يروي الخاص ايضا كما روى العام كما هو طريقة الرواة بان كان يروي العام مخصصا في جملة لو
كان صاحب اصل ولا اقل من ان يروي الخاص مع العام واحتمال ان اصل الراوي ثم قبل حضور وقت العمل فيه انه
بعيد لم يذكره في اصله ثانيا وكذا احتمال ان يكون الراوي اكتفى في خصوص الخاص بالرواية من دون ذكر في الاصل
مع ان الظاهر ان وقت الرواية من جملة اوقات وقت الحاجة كما يظهر من التامل في حال السلف وان الاصول
باجمعها ما كانت مقدورة لكل احد فتامل مع ان الحال بالنسبة الى الراوي عن الراوي وهكذا الى آخر والمنتهي بالنسبة
اليهم اشد فتامل قلت ما ذكرت وارد مع جميع صور الجمع والترجيح فيرد على التخصيص ايضا كثير من صور التخصيص
مقطوع به في كلام الله تعالى والرسول والائمة ع مع ورود ما ذكرت في الكل والجل وكذا الحال في كثير من صور الجمع فلا
مانع من ان يكون الباقي ايضا مثل المقطوع به مع ان مدار الشيعة بعد حكاية السقيفة صار على الاحكام الظاهرية
الثانوية غالبا الا ما شذ لان بعد الداهية العظمى صار حجة الله مقهورا ونوره مستورا وظهر البدع والاهواء وظهر
المقاييس والآراء وفشت الجهالة وعمت الضلالة حتى ان عامة الشيعة ومعظم المحبين كانوا على طريقة اهل
الجحد في الاحكام الا ما شذ وامكن ان يحتج الله على ان يبلغوا اليهم الحق الا ما قل وكان الامر على ذلك الى زمن
الباقر ع فانه ع بلغهم قدرا من الاحكام على حسب ما حصل التمكن ووجده المصلحة ثم بعده ابنه الصادق ع بلغ قدرا
اخر على حسب ما قدر على اظهاره ووجده المصلحة لابرازه ومع ذلك كان كثير من شيعتهم يعملون بالقول مثل ابي حنيفة

وابن ابي ليلى معتقدين انه شرع الله مع طريقته التي كانوا عليها والرواية التي كانوا ينقلون فيها حتى زجراهم ومنعاهم
وحذراهم عن التحاكم اليهم والاخذ بقولهم وامراهم بالرجوع الى ائمتهم واخذ جميع الاحكام عنهم وكذا كان من حجج
الله من بعدهم كانوا يظهرون قدرا من الاحكام بل ربما وصلوا اليهم جميع ما كانوا يحتاجون اليه ولا يتيسر لهم جميع مباشرت
احكامهم نعم انما قالوا لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولا ينقض اليقين بالشك ابدا وربما قالوا لهم اجتنبوا الشبهات
ودعوا ما لا تعلمون وحثوا او نظائر ذلك ومعلوم ان جميع ذلك حكم الله الظاهري مع ان الاحكام التي بلغوا
لم يكن جميعها حكم الله الواقعي لانهم كانوا يفتون في حكم شيء واحد بفتاوى مختلفة ويحكمون احكاما متنافرة متباينة
حتى انه حصل بسبب ذلك بين الشيعة اختلاف عظيم ومذاهب مختلفة متكثرة حتى شكوا ذلك اليهم فقالوا في
جوابهم نحن جعلناكم كذلك وخالفنا بينكم من قبلنا وانه خير لنا ولكم وامثال ذلك وايضا ربما كان الراوي
البليغ والرواية في الايصال يغلط في الحكم بسبب الخطاء في الفهم او بجهة النسيان او كان يكذب عليهم عمدا وكانت الشيعة
يعملون باخبارهم وصار ذلك سببا لزيادة اختلافهم في المذهب بحيث صار الازدياد والتشتت وربما كانوا
يراودون شيعتهم لاجل اختلافهم بروايات مختلفة يقولون لبعض افعل كذا عند اختلاف الاخبار ولبعض آخر
بنحو آخر وربما لم يكونوا يراودون بعضا اصلا بل كانوا يقولون توقف اذن وربما كانوا يقولون موسع عليك وربما
كانوا يقولون احتط الى غير ذلك فظهر ان الشيعة في ذلك الزمان كانت تعمل بقول العامة وبقول المعصوم بعنوان
التقية او لاجل مصلحة اخرى وباصل البراءة والتوقف والاحتياط او بالخطاء والكذب بالترجيح وبغيرها من
الوجوه.

التوسعة والتخيير والاستحباب وغير ذلك مما لم نتوجه اليه وجميع ذلك احكام ظاهرية وظهر ايضا ان اطلاعهم
بالاحكام ووصول الاخبار اليهم كان على سبيل التدريج مع انه معلوم ان جميعهم لم يكونوا في الاطلاع على حد سواء بل
يطلع واحد ولم يطلع الف كما لا يخفى على العارف المتأمل اذا عرفت هذا فنقول المانع في ان يكون زمان اولها
الى المكلفين العمومات ولم يوصلوا معها المخصصات لمانع او مصلحة او سبب آخر لعدم الايصال وحضر وقت عملها
وعملوا بها ولم يتمكنوا عن ايصال المخصص او ما كانت المصلحة في الايصال او كان بسبب آخر لعدم الايصال
ثم انهم بعد ذلك بمدة طويلة تمكنوا من الايصال الى البعض لزوال المانع او حدث الداعي بالنسبة الى ذلك
البعض فالذي لم يصل اليه المخصص عمله مع حكم الله الظاهري فان العام على ظاهر حكمه والذي وصل اليه
المخصص عمله على الحكم الواقعي فان التفاصيل التي ظهرت في زمان مولانا الباقر ع ما كانت متحققة في زمان السابق
عليه والتي في زمان الصادق ما كانت في زمان الباقر ع وكذا الى القائم ع فان التي كانت في زمانه ما كانت
في زمان واحد منهم بل هو مراتب ازمنة كل واحد منهم ما كانت متساوية في هذا المعنى فان البسط والتفاصيل والتوافر
التي كانت في ثاني زمانهم ما كانت في اول زمانهم وكذا بل وحال الشيعة في الاطلاع بحسب الزمان كان مختلفا
ولم يكن على نهج واحد فان منهم من اطلع اولا ومنهم من اطلع ثانيا وكذا بل وحالهم في الاطلاع عليها بحسب الكثرة ايضا
متفاوتا ومنهم من كان اطلع على اكثرها ومنهم من اطلع على نادر من ذلك ومنهم من كان اطلاعه على اوسط
ذلك الدون وكذا بل وحالهم في الكيف ايضا كان متفاوتا ومنهم من اطلع بنحو ومنهم بنحو آخر وكذا

الى اشرنا اليه فظهر ما ذكرنا ان قوام البيان لا بد من وروده قبل حضور وقت الحاجة انما يكون اذا كان المكلف به هو المبين
خاصة بالنسبة الى جميع المكلفين او خصوص المكلف الذي كلف به حين تحقق وقت الحاجة وذلك اذا لم يكن
مانع عن الابراز او مصلحة لعدم الاتيان او الموانع والمصالح كثيرة الحرمان من يمكنه الله في دينه ويظهر به حقيقة سنته بقية
ولا يخفى بشيئ من الحق مخافة احد من الخلق صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه وعجل فرجه وازال محزونه نعم الابدان يكون
العامل بالعام بعنوان العموم معاقبا لقبح الخطاب ح بل يكون مثابا ايضا لانه مع اظهار مكلف بهذا العنوان
لا يقال اذا كان العام لا عقاب في العمل به فما الاشكال في البناء على العام لانا نقول الاشكال اذا لم يعمل فيما
والامر وصوله فلا يظن ان الاصل براءة الذمة ما لم يصل النص وان العمل بالخبر الموافق للتقية وجب ما لم يظهر انه
على التقية وامثال ذلك بل الواجب علينا التحري واستفراغ الوسع في تحصيل الحكم الواقعي مهما امكن بحسب العلم والا
فبحسب الظن الاقرب فالاقرب وح لا دليل على حجية الظن الذي لم يتحقق فيه التحري الذي سنجمع شرائط التحري
والاجتهاد بل مقتضى الادلة عدم حجية هذا الظن بل وحرمة العمل به كما بيناه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار مشروحا
واعلم انا قلنا ان مدار الشيعة كان غالبا على الاحكام الظاهرية لان بعض امورهم كان على الاحكام الواقعية وربما
كان يقتصر بعضهم في السؤال من حال بعض افعاله دون بعض آخر مع تمكنه من السؤال لكنه من السؤال والاطلاع بانه
لا بد من السؤال الى آخر لم يكن فعله ذلك مبنيا على حكم الله الواقعي ولا الظاهري ومن جملة ما ذكرت ايجاب انا اشرنا اليه طريقة
مكالمات الشارع وتفهيمه طريقة اهل العرف وانه مبني التفاهم على القرائن الحالية والمقالية ويحصل بسبب الاخلال

وعدم الفهم

وعدم الفهم وعدمه فانا كثيرا ما نتكلم بكلام في بلد بل في مجلس فيفهمون اهل ذلك معناه باطلاعهم على القرينة
ثم لو سمعه خارج عن المجلس لم يفهمه بل يفهم خلافه بل ربما كان اهل مجلس واحد بعضهم يفهم المراد لتفطنه بالقرينة
وبعضهم يفهم خلافه بسبب عدم التفطن فاذا كان هذا حال كلام المجلس الواحد بالنسبة الى اهل ذلك المجلس فما
ظنك باخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة الى امثال زماننا فربما كان الراوي ما تفطن بالقرينة فخطأ
في الفهم يرشد اليه ما في الاخبار الكثيرة من تخطئتهم كثيرا من الرواة في الفهم بانه ليس مرادنا وما فهمه واين
تذهب والى حيث يذهب وتنبيه عليه ما ورد عن امير المؤمنين ع في الخبر الوارد منه في بيان سبب اختلاف
الروايات بان من جملة اسبابه عدم حفظ الحديث على وجهه والوهم فيه وايضا ربما كان الراوي فهم
المعنى لكن ذهب من باله حكاية القرينة وروى الراوي او فهم لكن لم يظهر القرينة حين روى بتخيل انه
يفهم مثل ما فهم وما هو بخاطره ولم يكن الامر كذلك وامثال هذه الكلمات في العرف كثيرة او باعتقاده
انه ايضا مطلع بالقرينة لكن خطأ في الاعتقاد ونظيره ايضا في العرف موجود وايضا ربما كان الراوي بلفظ
العام من دون اظهار المخصص من جهة ان غرضه ليس الا حال العام وليس متوجها الى افادة حكمه بل اتى به
في كلامه لا بد معرفة بتمام خ وجمله وسيلة لبيان امر آخر لكن الراوي عن الراوي ما تفطن بغرضه
هذا ايضا في العرف كثير وايضا ربما كان ذلك بسبب نقل الحديث بالمعنى بتخيل ان الناس يفهمون المراد بالرجوع
المعنى في خاطره ونحن نخبر كثيرا عن الشيء بعبارة ونتخيل ان عبرنا يفهم مقصودنا كما هو بخيالنا لكن نرى

١٢٤ غيرنا لا يفهمون كذلك بل ربما يفهمون خلافه والقضايا ربما كان ذلك بسبب تغيير اصطلاح زمان الشارع
الاول او امر معهود في ذلك الزمان عند صدور الحديث او بناء على اجماع او ضرورة من الدين او من
المذهب وفي زماننا كثيرا ما يفهم المراد بمعونة الضرورة والاجماع بل غالب فهم الاحاديث كذلك كما لا يخفى على
من ليس بغافل بل العوام ايضا كثيرا ما يفهمون بمعونة الضروري ومع ما ذكرنا على تقدير ان يكون هذه الاخبار الخالية ليست
نفس المخصص بل كاشفة عنه وموافقة له فتامل واعلم ان ما ذكرنا بالنسبة الى الراوي والمروي عنه الراوي
والاظهر جارية بالنسبة الى من بعدهما من سلسلة السند بل الجريان بالنسبة اليهم اولى لبعد المدة مع ان المحدثين
والفقهاء قطعوا الاحاديث الواردة في الاصول وجعلوا كل قطعة منها في باب على ترتيب الكتاب وعنونوا
الابواب لكن ذهلوا عن ان التقطيع ربما يوجب تغير المعنى او كان بخيالهم ان المعنى لم يتغير لما رسخ في
خواطرهم او لان اصولهم كانت في نظرهم او غير ذلك فانا نرى الفقهاء ربما يوردون الحديث من الكتب
الاربعة بحذف قليل من صدره او ذيله فنرى ان المقصود يتفاوت بسببه فاذا كان مثل هذا الخلاف للقليل
والتقطيع للسهل يورث الاختلاف فما ظنك بالاكثر ومن جملة ذلك الا يسقط النسخة معا لبطلها
فانا نرى الماهر في الحديث من المحدثين المعول يرون الحديث من الكتب الاربعة بخصوصه وليس كذلك ونجد ان ذلك
من غلط نسختهم فاذا كان مثل هؤلاء الماهرين المعول يرتكبون هذا بالنسبة الى مثل الكتب فما ظنك بالرواة
بالنسبة الى الاصول وبالجملة اسباب رفع الاستبعاد كثيرة يظهر بالتامل فبملاحظتها لا يبقى ثابتة من جهة الاستبعاد
التي ذكرت

التي ذكرت بل يحصل الظن بالتخصيص وان البناء عليه سيما مع ملاحظة ما اشرنا من شيوع التخصيصات
المقطوع بها مضافا الى شيوع نفس التخصيصات بحيث لم يحصل الاستبعاد في قليل من المراد بسبب الاسباب
الاخر غير ما ذكرت مثل ان يكون غير الخاص من باقي افراد العام فردا نادرا والخاص فردا متعارفا فانظر
ذلك انه ورد في الاخبار الكثيرة ان المذي لا وضوء منه وورد في الاخبار ان ما كان منه بشهوة ففيه
الوضوء ومعلوم ان المذي من غير شهوة مع تقدير تسليم تحققه ووقوعه يكون فردا نادرا غاية الندرة
فتنزيل مطلقات الاخبار مع هذا الفرد النادر غاية الندرة مستبعد بل ربما يمكن القطع بنفيه فان
قلت سلمنا رفع الاستبعاد بل حصول استبعاد عدم التخصيص ايضا بما ذكرت لكن لا نسلم ما اردت
من الفهم والتبادر العرفي بالنسبة الى ما نحن فيه بان نقول ان اهل العرف يفهمون التخصيص ويبنون
عليه اذا كان الكلام من المكالمات الحضورية مثل الشفاهية ومن ما شابهها من المقالات التي للمخاطب
طريق الى الاطلاع باطرافها وحواشيها واما اذا كان من المكالمات الوصولية والالفاظ التي وصلت اليهم
ولم يكن لهم طريق الى الاطلاع المذكور فلا نسلم انهم يفهمون التخصيص منه ويبنون عليه فيه سيما اذا كان
من بعد مدة مديدة وازمنة بعيدة وسنين عديدة قلنا الظاهر انهم يفهمون التخصيص من كلام اطلعوا
عليه اذا لم يظهر لهم خلاف التخصيص من دون فرق بين الوصولي والحضوري فانك لو لاحظت فهمهم
وبناءهم في العام والخاص الواردين في كتب الطب والنحو او الصرف او المنطق وغير ذلك لكان القطع بها

قلناه تحصيل الشك بلا تامل مثل ان يقال وصل من ابن سينا انه قال كل ملون جاتر و انه قال البرهان الخلفي ليس
بحار و وصل من سيبويه انه قال غير المنصرف لا يدخل عليه الكسرة و انه قال غير المنصرف اذا اضيف يدخل
عليه الكسرة الى غير ذلك من الحكايات الواردة من القدماء والمقالات الحكمية من كل صنف وامثالها
فانك لو لاحظت فهمهم بالنسبة اليها وبناء امرهم فيها لعله يظهر لك ما ادعى من الظهور بل لو ثبتت
اعرض عليهم الاحاديث العامة والخاصة فانهم يفهمون منها ما قلناه مثل ان يقول لهم روى فلان
عن فلان عن المعصوم ع انه قال اذا كان في ثوبك الدم فلا تصل فيه حتى تغسله وروى فلان عن
فلان عن المعصوم ع انه قال صل في الثوب الذي فيه الدم اذا كان اقل من الدرهم فلا باس الى غير
ذلك من العمومات والخصوصات والمطلقات والمقيدات التي نحن بصدده ويكون من المتنازع فيه
وايضا لا تامل لاحد من الفقهاء في ان الكلام اذا كان حال الحضور مع عدم القرينة يفهم معنى فحال الوصول
مع عدم الاطلاع بالقرينة يجب حمله على ذلك المعنى اما بالاجماع على هذا او لان الاصل عدم القرينة
او الدليل اخر ومما يؤيد ان قدماء الفقهاء ثم لم يزل كان ديدنهم وطريقتهم البناء على التخصيص الا اذا ظهر خلافه
وهكذا عامة المجتهدين والاخباريين نعم ربما حصل لبعض المتاخرين المقاربين لزماننا التامل وفيه ما الى علمتهم
التامل في ذلك اطلاق القدماء المشهورة القائلة بان الجمع خير من الطرح وانه لابد من الجمع بعنوان ان
الجمع مهما يمكن بالتخصيص كما يمكن بغيره وانه لابد من ارتكاب خلاف الظاهر لاجل الجمع ولا خصوصية له بالتخصيص اذا
تم

ترجيح وقد عرفت حال هذه المدة وانه لا اصل لها مضافا الى ما عرفت من مفاسدها ولما ذكرنا اتفق
جميع المحققين من علماء الاصول على ان العام والخاص اذا تعارضا يجب العمل بالخاص فالتخصيص مقدم
من دون اشتراط عدم امكان جمع اخر ومن غير تعرض لاحد منهم بان وجوب البناء على التخصيص انما يكون اذا
لم يحتمل هناك تاويل اخر ومما يؤيد ما ذكرنا ان رووا عنهم ع ان في حديثنا عاما وخاصا ومما يبعد ان العام
يتحقق خاص ينافيه حجة في افراد ذلك الخاص واعتباره بالنسبة اليها يكون محلا للتامل في وجود
ما يعم ويتحقق ما يشمل بحسب ما مر الاشارة اليه هذا واعلم ان بعض افراد التخصيص مما لا شك فيه ولا شبهة
يعتريه من اول الامر وبعض افراد التخصيص ما شك في دخوله في العام من اول الامر وذلك في موضع يكون
دلالة العام على الخاص مشكوكا وشمولها مترددا فيه بسبب من الاسباب مثل ان يكون الخاص فردا نادرا
غير متعارف للعام بل في الحقيقة هناك ليس جمع والتخصيص لعدم التعارض اصلا ولفقدان التنافي راسا
ولعل من جملة تلك الاسباب ملاحظة نفس الخاص في بعض المواضع بان بملاحظته يحصل الشك في دلالة
العام عليه وشموله له واعلم انا بسطنا الكلام في المقام ومنه يظهر حال باقي الفقرات ما احتاج الى ما بسطناه
التابع من اقسام الجمع الجمع بالتخيير بان يكون بناؤه عليه وعمله بمقتضاه ولا يكون له شاهد حجة مثل
ما ورد من ادرك الوقت في السفر ولم يصل حتى دخل بلده يتم الصلاة وورد ايضا انه يقصر فجمع بينهما
بالحمل على التخيير اي يجعل حكمه حكم الواجب التخييري لعدم جواز رفع اليد عن المجموع لكونهما حجة وعدم امكان

الجمع بكون الحكم انه الظاهري هو التخييري لا الجمع بان تعيين المراد منها التخيير جزماً او ظناً الا ان يكون هناك
امارة مفيدة للظن فيجوز ان يقال المظنون ان المراد كذلك فالاشكالات غير واردة فيه لكن مع الطريق
التي ذكرت وبالجملة حال هذا الجمع حال ما سبق من دون حاجة الى التكرار ومجرد رفع التناقض يكون قرينة
مفيدة للظن بالارادة يحتاج الى التامل فتامل القسم الخامس من اقسام الجمع هو ما لا يكون له شاهد وحجة
ويكون بناؤه على العمل بظاهر احد المتعارضين وخلاف ظاهر الاخر بان يبقى احد الظاهرين على ظاهره ويأول
بما يلايم ظاهر الاول دفعاً للتعارض وجمعاً بينهما ونظير ذلك ما نحن بصدده والكلام جرى فيه من ان كثيراً
من الاخبار يدل على ان القبلة لا تنقض الوضوء وكذا مس باطن الفرج وورد في بعض الاخبار انه ينقض
الوضوء وان من فعل ذلك اعاد الوضوء فيبقى ما دل على عدم النقض بحاله ويأول ما دل على النقض بحمل
الاستحباب حتى يلايم عدم النقض ويرتفع التعارض فيقال ان الوضوء منها مستحب وليس بواجب وهذا الجمع
ليس فيه الاشكالان الاولان مع ما مر وبالنحو الذي ظهر وكذا ليس فيه الاشكال الاخير بالنسبة الى ابقاء
الظاهر والقول بانها لا ينقضان وبناء العمل بهذا القول عليه واما بالنسبة الى تاويل الاخر والقول بانه
لا جلها وبناء العمل عليه من جهة ان الجمع اولى من الطرح فالظاهر ورود الاشكالين فيه لعدم استناد
الفتوى والعمل بعنوان الاستحباب الى مستند شرعي لما اشرنا اليه من ان ما دل على الاولوية لم يثبت حجيته الا اذا
ثبت من الخارج ارادته والفتوى والعمل بذلك العنوان يحتاج الى مستند شرعي قطعي ومجرد ما ادعي من الاولوية

الجمع

الجمع غير صالح للاستناد الى دليل شرعي والان الظاهر في امثال المقام الحمل على التقية وايد بعضهم ان
معظم اسباب اختلاف الاخبار هو التقية كما لا يخفى على المتتبع مع انه على تقدير تسليم لا يصلح للاستناد لعدم انحصار
الطريق الى الحمل على الاستحباب الا اذا انضم اليها اصل البراءة لكن هذا يتحقق في موضع دوران الامر في الجمع
بين التكليف وعدمه نعم يمكن حمل مثل اعادة الوضوء على الاستحباب بناء على عدم تبادر الوجوب والثبوت من
المواضع عند من يقول بان جملة الخبرية لا يفيد الوجوب لكن في الحقيقة لا تعارض حينئذ ولا جمع والامثل
ينقض وينقض فلا ملكان الاشكالين المذكورين فان قلت لعل في مثل ما نحن فيه حكاية المسامحة في ادلة
السنن فانه لما كان المسامح فيها كان الترغيب بما هو تاويل في مقام الفتوى والعمل ويكفي بها لاجلها فلم يكن دليلاً
شرعيا لحكاية المسامحة الا ما ورد في الحسن وغيره انه من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماسا
ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومعلوم انه لا يثبت منها صحة القول بان المراد من ينقض خلافاً
استحباب الوضوء والفتوى بالاستحباب والعمل بعنوانه الا ان يقال ان حكمهم على الاستحباب بعنوان الاحتمال انه
يحتمل ان يكون المراد الاستحباب وان كان الاحتمال بعيداً او قدر صحة ذلك واما فتويهم بالاستحباب والعمل بعنوانه فمن
طريق آخر وهو ان المتبادر من الاخبار ان العمل اذا بلغ شيء من الثواب بازائه يكون مستحباً في نظر الشرع والحاصل ان
الاخبار يشمل ما لو بلغ الثواب بازائه صريحاً مثل ان يقال قال رسول الله ص من فعل كذا فله كذا او ما لو بلغ الثواب
بازائه بعبادة مستلزمة للثواب لا صريحاً مثل ان يقال يستحب ان يفعل كذا ويجب من ذلك ان يقال ينقض

الوضوء فان نقض الوضوء يستدعي الاعادة التي يترتب عليها الثواب فيكون مستحبة لكن لابد من التامل في ان قول
المذكور فانا قد بينا مرارا ان المعتبر في الالفاظ هو المتبادر الى الذهن اقول ويمكن ان الحكم بالاستحباب من جهة الاحتياط
بان يقال يحتمل ان يكون الحق مع ما دل على النقض وان لم يثبت بل ولو كان الاحتمال بعيدا بل ولو كان في غاية البعد
تحقق الاحتياط وسيما بملاحظة ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والاحتياط مستحب عند المجتهدين الا
ان يقال الاحتياط هنا لا يتمشى لانهم يتحذرون من نقض اليقين بالشك وان يحدث الوضوء حتى يستيقن
الحدث فهذا الاحتياط من منافقة لانه توهم لا ينقض اليقين بالشك يمكن ان لا يكون المراد المنع من التطهير بعنوان
الوجوب وانه لابد منه وينبغي ان وضوءه نقض ولذا لا يكون ما دل على استحباب التجديد معارضا له وايضا ان الشك في خروج
بموضوع الحكم الشرعي بان يقول المراد ان ما تعلمونه ناقضا وتشككون فيه بل توهم لا ينقض اليقين من
جهة هذا الشك كما ادعى بعض الاصحاب ان هذا هو المتبادر ومنهم شارح […] فلا اشكال اصلا وان تحقق الشك في
موضوع الحكم ونفسه فمقول الاتامل لاحد ولا شك في حسن الاحتياط في كثير من موارده مثلا اذا لم يكن بين
زيد وهند سبب يوجب حرمتها عليه فلا شك في ان جواز نكاحها حالة يقيني وحليتها عليه حال […] فيها ثم
اذا طرء شيء يورث الشك في حليتها عليه مثل ان يتحقق بينهما رضاع مقدار عشر رضعات […] او غير ذلك مما
اختلف فيه في كونه سببا للحرمة وتعارض في سببيته الادلة فلا شك في حسن الاحتياط وكذا لا شك في
عدم كون هند مثلا زوجة عمرو حتى يتحقق بينهما مناكحة شرعية فاذا حصل مناكحة اختلف في سببيتها للزوجية

او تعارض

او تعارض الادلة فيها فلا شك في حسن الاحتياط وانه لا يزوجها بكر حتى يطلقها عمرو بريئا منه ولكن لا يحسن ان
يقال عدم احتياط العمرو قبل تحقق ما ذكرنا فكذا كان يقينيا وشرع منع منه فكيف كان يحسنه لانا نقول الحكم
بطلان عمرو احتياطا من جهة عدم بقاء اليقين السابق على حاله وبالجملة عامة موارد الاستصحاب يحسن فيه
الاحتياط من دون تامل وورد في بعضها النصوص فعلى هذا يكون في الحديث ارتكاب خلاف الظاهر
جزما الا ان يقال لعل الحديث يكون مختصا بوضعه وهو حكاية الوضوء وحكمه لانا نقول ان عبرت عموم
اللفظ فلا اختصاص له بالوضوء وان عبرت خصوص المحل فتعين ما ذكره البعض من ان المراد ان ما تعلمونه
ناقضا وتشككون في عروضه فلا ينقض اليقين بالشك واما توهم ما يرى ان تحدث وضوء حتى
تستيقن انك احدثت فالظاهر ان المراد منه ما قاله البعض نظرا الى ان الرواية ضعيفة وانه
يجوز ان يكون المراد منه ما ذكرنا في حديث لا تنقض اليقين وبالجملة ادلة الاحتياط شمولها
لما نحن فيه ظاهر والحكم بمنع الاحتياط لا بد له من دليل شرعي لحكم يثبت التاسع من اقسام
الجمع ما لا يكون له شاهد حجة ويكون خروجا عن كلا الظاهرين وعدولا من المتبادر في كل واحد من
المتعارضين مثل ان يكون احدهما ظاهرا في الوجوب في شيء والاخر حرمة ذلك الشيء او يكون ظاهر
احدهما مطلوبية فعل شيء والاخر ظاهرا في مطلوبية تركه فيحمل الوجوب على مطلوبية الفعل مع الاباحة والحرمة
ومطلوبية الترك مع الكراهة من غير مستند يكون حجة بل بمجرد الجمع وهذا وان يرد فيه الثاني من الاشكالات

الا انه یرد فیه غیره من الاشکالات الثلثة واما الاشکال الاول فلان الجمع طرح للدلیل ومن منع
العمل بمقتضاه وهو ظاهر مما سبق واما الاشکال الثالث فلعدم استناد الفتوی الی حجة شرعیة او رخصة
بیّنة نعم لو حصل الظن بهذا الجمع من جهة وسبب فرضا یمکن ان یقال بان المظنون ان الحکم کذا
واما الاشکال الرابع فلان العمل بهذا العنوان غیر مستند الی رخصة من الشرع الا فی صورة الظن بالارادة
واما الاشکال الخامس فاشد لان الرواة سئلوا عن خصوص ما نحن فیه بقولهم احدهما یأمرنا بالاخذ
والاخر ینهانا من الاخذ فامرهم الشارع بالبناء علی الترجیحات ولم یشر الیهم بحکایة الجمع اصلا

نعم ان حصل من القرینة الظن بالمراد فهو امر اخر هذا فهم الاهم
من الجمیع ما سنح بخاطری القاصر واما غیرها من اقسام
الجمع فلو کان متحققا یعلم حاله مما ذکرناه تم
فی یوم الجمعة سابع عشر شهر
رمضان المبارک
من سنة
١٢٦٣
تمام

در روز پنجشنبه بیست و سیم شهر رمضان المبارک بر ید اقل الطلاب عبد العظیم بن مهدی الحسینی من طلبة اجل
کلک من توابع بلده ساوج امید از مطالعه کنندگان حقیر را یاد آرند که باشد
من نمانم خط بماند یادگار
١٢٦٤

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين فهذا اثنى عشر فوايد للرجال للعالم
الفاضل الكامل الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين المعروف بصاحب المعالم غفر الله له ولوالديه بمحمد وآله الطاهرين

الفايدة الاولى اصطلح المتاخرون من اصحابنا على تقسيم الخبر باعتبار اختلاف احوال رواته الى الاقسام
الاربعة المشهورة وهي الصحيح والحسن والموثق والضعيف واضطرب كلام من وصل الينا كلامه منهم في تعريف هذه
الاقسام وبيان المراد منها فقال الشهيد في الذكرى الصحيح ما اتصلت روايته الى المعصوم ع بعدل امامي و
الحسن ما رواه الممدوح من غير نص على عدالته والموثق ما رواه من نص على توثيقه مع فساد عقيدته ويسمى القوي قال
وقد يطلق الصحيح على سليم الطريق من الطعن وان اعتراه ارسال او قطع وقد يراد بالقوي مروي الامامي غير المذموم
ولا الممدوح او مروي المشهور في التقدم غير الموثق والضعيف يقابله وربما قابل الضعيف الصحيح والحسن والموثق
واورد والدي رحمه الله على تعريف الصحيح ان الاطلاق الاتصال بالعدل يتناول الحاصل في بعض الطبقات
بغير الصحيح قطعا وعلى تعريفي الحسن والموثق انهما يشملان ما يكون في طريقه واحد بالعدل او صنفين مع ضعف الباقي
وزاد في التعريفات الثلثة قيودا اخرى لتسلم مما اورده عليها فعرف في دراية الدراية الصحيح بما اتصل سنده الى
المعصوم ع بنقل العدل الامامي عن مثله في جميع الطبقات وان اعتراه شذوذ وعرف الحسن بما اتصل سنده كذلك
بامامي ممدوح بلا معارضة ذم مقبول من غير نص على عدالته في جميع مراتبه او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال
الصحيح

الصحيح وعرف الموثق بما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقيه على ضعف
قال في تعريف الضعيف انه ما لا يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وكلامه فيما عدا الصحيح جيد الا انه فيرد عليه وعلى
الشهيد ايضا ان قيد العدالة مغن عن التقييد بالامامي لان فاسد المذهب لا يتصف بالعدالة حقيقة والعدالة
حقيقة عرفية في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعا وادعاء والدي ره في بعض كتبه توقف صدق
وصف الفسق بفعل المعاصي المخصوصة على اعتقاد الفاعل كونها معصية عجيب وكان البناء في تحمل الاجتهاد الى
القيد على تلك الدعوى والبرهان الواضح قائم على خلافها ولم يقف الشهيد على ما يقتضي موافقته لوالدي عليها
ليكون التفاته ايضا اليها فلا ندري على اي اعتبار نظر ويرد عليهما ثانيا ان الضبط شرط في قبول الواحد
فلا وجه لعدم التعرض له في التعريف وقد ذكره العامة في تعريفهم وسياتي حكايته ولوالدي كلام في بيان الوجه
الداعي الى ترك التعرض له فانه لما ذكر وصف الضبط قال وفي الخلاصة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل
لا يجازف برواية فليس عند ولا مع الوجه المعتبر فذكر تاكيدا او جرى على العادة يعني عادة القوم حيث انهم يذكرونه
بخلاف الضبط في شروط قبول الخبر وفي هذا الكلام نظر ظاهر فان منع العدالة من المجازفة التي ذكرها لا ريب فيه
وليس المطلوب بشرط الضبط الامن منها بل المقصود به السلامة من غلبة السهو والغفلة الموجبة لوقوع الخلل على سبيل الخطاء
كما حقق في الاصول فلا بد من ذكره غاية الامر ان القدر المعتبر منه يتفاوت بالنظر الى انواع الرواية فيعتبر
في الرواية من الكتاب قليل بالنسبة الى ما يعتبر من الحفظ كما هو واضح ويبقى الكلام على الزيادة الواقعة في كلام تعريف

اعنى قوله وان اعتراه شذوذ فقد ذكر فى الشرح انه نبه بذلك على المخالفة لما اصطلح عليه العامة حيث اعتبروا
فى الصحيح سلامته من الشذوذ وقال فى تعريفه انه ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم من شذوذ وعلة واحترزوا
بالسلامة من الشذوذ عما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس فلا يكون صحيحا ومن العلة عما فيه اسباب خفية قادحة يستخرجها
الماهر فى الفن كالارسال فيما ظاهره الاتصال والمنتهى لمعرفتها الى مدة القطع بل يكون مستفادة من قرائن يغلب معها
الظن او يوجب التردد والشك قال واصحابنا لم يعتبروا فى حد الصحيح ذلك والظاهر انه مجرد اصطلاح والا فهم
يقبلون العامة الخبر الشاذ والمعلل ونحن قد لا نقبلهما وان دخلا فى الصحيح وقال فى آخر بحث المعلل العلة عند
جمهور مانعة من صحة الحديث مع تقدير كون ظاهره الصحة لولا ذلك ومن ثم اشترطوا فى تعريف الصحيح سلامته من
العلة واما اصحابنا فلم يشترطوا السلامة منها وحينئذ فقد ينقسم الصحيح الى معلل وغيره وان رد المعلل كما يرد الصحيح الشاذ
والتفت له فى هذا الباب لنوع توهم فذكر الشاذ فى جملة ما اشترك فيه اقسام الحديث الاربعة من الاوصاف والمعلل
فى عداد ما اختص بالضعيف ثم انه ذكر المضطرب ايضا مع المعلل فى المختص بالضعيف ولم يتعرض ايضا ههنا لاضطراب فى نفيه
المنع من الصحة بالتصريح وبعد نصه على عدم انفية العلة يحصل الشك فى استفادة الاضطراب من مجرد ذكر
المضطرب فى عداد المختص بالضعيف فيحتمل ان يريد من الضعيف ما اراده من المعلل اعنى عدم القبول وقد وقع فى تمام
كلامه التصريح بهذا الحكم حيث قال ان الاضطراب مانع من العمل بمضمون الحديث وجعل فيه اشعارا بمغايرته للمعلل وذكر
فى جملة هذا البحث ان الاضطراب يشتد بتساوى الروايتين المختلفتين فى الصحة وغيرها من مرجحات الترجيح لا مع رجحان الاخرى

وظاهر هذا الكلام يعطى عدم المانعية من الصحة ايضا لكنه محتمل لارادة الصحة المنهية الى حمل الاضطراب بالنظر الى ما يقع
منه فى السند فانهم يستعملونها فى نحو هذا المعنى كما سنذكره وبالجملة فلكل من احتمال ارادة المانعية من الصحة وعدم ارادتها
وجه اما الاول فلتصريحه بها فى بعض كتب الفقهية فقال ان الاضطراب فى الاسناد يمنع من صحة الرواية واما الثانى
فلظاهر تعريفه الصحيح بحقيقته اذ هو متناول للمضطرب اذا اتصلت روايته الى المعصوم بنقل العدل الامامى الى آخر التعريف
ولان له فى موضع آخر من الكتب الفقهية كلاما يكاد ان يكون صريحا فى نفى المانعية من الصحة وانه انما يمنع من القبول
حيث قال ان اضطراب السند يلحق الخبر الصحيح بالضعيف كما حقق فى دراية الحديث وح فالمناقشة متوجهة اليه
على كل حال اما باضطراب كلامه واما بانتقاض تعريفه للصحيح بطرده بالمضطرب والقول الذى تقتضيه النظر والاعتبار فى
هذا المقام ان مدار تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة على رعاية حال الرواة وصفاتهم التى لها مدخل فى قبول الرواية
وعدمه وان مناط وصف الصحة هو اجتماع وصفى العدالة والضبط فى جميع رواة الحديث مع اتصال روايتهم له
بالمعصوم فحيث تحقق هذه الامور لا منافية لذلك ولا ريب فى ان الشذوذ بالمعنى الذى فسره به وهو ان يروى الراوى عكس
خلافه لا منافاة فيه بوجه لتحقق وجود الرواية المخالفة يوجب الدخول فى باب التعارض وطلب المرجح وقد كان رواية الاكثر
من جملة المرجحات فيطرح الشاذ بهذا الاعتبار وهو امر خارج عن الجهة التى قلنا انها مناط وصف الصحة وكذا الكلام فى
عدم منافاة العلة فموضع تامل من حيث ان الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من احوال الاسانيد قد انحصر
عندنا بعد انقطاع طريق الرواية من جهة السماع والقراءة فى القرائن الحالية مع صحة ما فى الكتب او بالظن ولا شك

ان فرض غلبة الظن بوجود الخلل ... احتمال وجوده وعدمه بيانا في ذلك وح يقوى اعتبار انتفاء العلة في
مفهوم الصحة ودعوى جريان الاصطلاح على خلاف ذلك في حيز المنع لانه اصطلاح جديد كما سنوضحه وانه ... ان
معروفون والتعويل في هذه الدعوى انما هو على ظاهر تعريف الشهيد ومن ضاهاه باعتبار عدم التعرض للتقييد بانتفاء العلة واما
على ... الاخبار المعللة بالصحة وكلا الوجهين لا يصلح لاثباتها اما التعريف فلما عرفت من قصوره عن افادة ما هو اهم
من ذلك فكيف يوجب قصوره في هذه المادة ايضا واما الوصف بالحال فالشهيد يوجبه حيث يتحقق عن غفلة وعدم التفات الا
لا من قصد وشعور بالعلة واحتمال العدم تأثيرا وهذا بين لمن يتدبر دقيق الكلام في كلام الاصحاب الا ... من بيان حقيقته
اولا وقد ذكر والدي في شرح بداية الدراية ان الحديث المضطرب هو ما اختلف الرواية فيه فيرويه مرة على وجه واخرى
على وجه اخر مخالف له ثم قال ويقع في السند بان يرويه الراوي تارة عن ابيه عن جده مثلا وتارة عن جده بلا واسطة
وثالثة عن ثالث غيرهما كما اتفق ذلك في رواية امر النبي صلى الله عليه وآله بالخط للمصلي سترة حيث لا يجد العصا ويقع في المتن
كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الايمن فيكون حيضا او بالعكس وما ذكره في اضطراب المتن
في ... جيد وان كان وقوعه نادرا في اخبارنا الخالية من مقتضى الضعف سواه غير معلوم وليس البحث عن الواقع فيها منضبطا [illegible]
طايل واما ... اضطراب السند فللنظر فيه مجال اما اولا فلانه اعتبر فيه وقوع الاختلاف على ثلثة اوجه وصرح في بعض كتبه
الفقهية بان رواية الراوي عن المعصوم ع تارة بالواسطة واخرى بدونها اضطراب في السند يمنع من صحته واقرب [illegible]
الى هذا الكلام آنفا وهو يقتضي الاكتفاء في تحقق الاضطراب بوقوع الاختلاف في السند على وجهين فقط كما هو

١١٦٨ [illegible]

ظاهر واما ثانيا فلان تمثيله للاختلاف الواقع على الاوجه الثلثة التي ذكرها بالحديث المروي عن النبي ص غير مطابق
لما في رواية حديث العامة مع ان رواية الحديث المذكور انما وقعت من طرقهم وهي الاصل في هذا النوع من
الاضطراب كغيره من اكثر انواع الحديث فانهم استخرجوها بعد وقوع معانيها في احاديثهم فذكروها بصورتها [illegible]
واتفق جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا من اخبارنا في بعض الانواع ما يناسب مصطلحهم وبقي منها كثير
حكم محض الفرض والتخيل ان اثبات الاصطلاح للمعنى بعد وقوعه وتحققه ابعد عن التكلف واحتمال الخطأ من اثبات المعنى
للاصطلاح بعد وقوعه وتحققه وان البحث عما ليس بواقع واتباعهم في اثبات الاصطلاح له قليل الجدوى بعيد عن
الاعتبار ... لا ... هذا وصورة الاضطراب الواقع في سند الحديث على ما حكاه بعض محققي اهل الدراية من العامة
ان احد رواته رواه تارة عن ابي عمرو محمد بن حريث عن جده حريث بسائر الاسناد وتارة عن ابي عمرو بن حريث
عن ابيه بالاسناد وثالثة عن ابي عمرو بن محمد بن عمرو بن حريث عن جده حريث بن سليم بالاسناد ورابعة عن ابي عمرو
بن حريث عن جده حريث وخامسة عن حريث بن عمار بالاسناد وسادسة عن ابي عمرو بن محمد عن جده حريث
بن سليمان وسابعة عن ابي عمرو بن حريث عن جده حريث رجل من بني عذرة وقال بعد حكاية هذا القدر ان
... اضطرابا غير ما ذكره واما ثالثا فلان منع الاضطراب الحاصل مع الوجه المذكور في كلام الشهيد من صحة الخبر وقبوله امر واضح
لدلالته على عدم الضبط الذي هو شرط فيهما وبهذا عللوا اقتضاء الاضطراب ضعف الخبر ولا ريب فيه ... في
عدم وقوع مثله في اخبارنا الا فيما سلم من الضعف بغيره والبحث عن حكمه وبيان منعه من الصحة لا طايل تحته واما

ما يقع منه مع الوجه الذي ذكره والدي ره خصوصا المصرح به في بعض كتبه الفقهية فدعوى منعه من الصحة او
القبول لا بد له عليها من اعتبار عقلي او دليل نقلي وقد اعمال معرفة وجه المانعية فيما ذكره في الكتب الفقهية مع تقرر
في علم الدراية فيعلم انه توهم وربما اعان عليه ما يتفق في كلام الشيخ من رد بعض الاخبار الضعيفة معللا باختلاف رواية
الراوي له ويكون ذلك واقعا في الاسناد على وجهين والشيخ مطالب بدليل ما ذكره ان كان يريد به تعليل حقيقة
نعم يتفق كثيرا في اخبارنا المنكرة وقوع الاختلاف في اسانيدها باثبات واسطة وتركها والفرق في الاول احدها
غلط من الناسخين فيجب ترجيح الصحيح لكان وجود مثله بعينه مع ما يراني احد الامرين بكثرة فيرجح لا محالة وربما
اشكل وقوع الاختلاف على هذا النحو في طرق اخبارنا الا ويمكن ان يتوصل الى معرفة الراجح فيه ما اشرنا اليه من الطريق ولكنه
يفتقر في الاغلب الى كثرة التفحص والتصفح واذا كان احتمال الغلط في النسخ مرجوحا في نظر الممارس المطلع على طبقات الرواة
حكم لكل من الطريقين المختلفين بالمقتضية ظاهره من صحة وغيرها ولا يؤثر هذا الاختلاف شيئا لان رواية الحديث
بالواسطة تارة وبعدمها اخرى امر ممكن في نفسه غير مستبعد في الواقع ولا مستنكر واستبعاد رواية الراوي بواسطة عمن هو
مستغن عنها مدفوع بانه من المحتمل وقوع الرواية منه بالواسطة قبل ان يتيسر له لقاء من فهو وبانه قد يتفق في ذلك في رواية
الكتب حيث يشاركه الراوي المروي عنه في بعض مشيخته ويكون ايضا له كتب فيورد المتاخرون عنهما من كتب كل منهما
حديثا يرويانه معا عن بعض المشيخة موصول الاسناد في محل ايراده من كتب المروي عنه مع اشتماله على ذلك الراوي اما
لاختصاص الرواية عن المروي عنه به او ايثار له وهذا مما لا بعد فيه ولا محذور وهو يقتضي الرواية بالواسطة تارة وبدونها

اخرى ومن المواضع التي هي مظنة ذلك رواية احمد بن محمد بن عيسى لكتب الحسين بن سعيد فانه يشاركه في جملة
في مشيخته فاذا اورد الشيخ من كتب ابن سعيد حديثا متصلا ومن طريق ابن عيسى عن بعض من يشركان في الرواية عنه
واورده في مواضع اخر من كتب ابن عيسى صار مرويا بالواسطة وبدونها وبالجملة فانتفاء الاضطراب في مثل هذه الصورة
معنى وحكما اظهر من ان يحتاج الى البيان وقد علم مما حررناه ان الاضطراب الذي يرى في كلام من ذكره بين مختلفين احدهما غير
واقع في اخبارنا فلا حاجة لنا في تعريف الصحيح الى الاحتراز عنه والاخر غير مناف للصحة بوجه فهو اجدر بعدم الاحتياج
الى الاحتراز عنه فيتحصل مما حققناه في المقام ان المناسب في تعريف الصحيح ان يقال هو متصل السند بلا علة الى
المعصوم برواية العدل الضابط عن مثله في جميع المراتب اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق الصحيح على سليم
الطريق من الطعن وان اعتراه ارسال او قطع كما ذكره الشهيد ره في موضع بحث وقد اتفق فيه جماعة من المتاخرين
توهم غريب شاركهم فيه والدي ره فذكر في شرح بداية الدراية انه قد يطلق الصحيح على سليم الطريق من الطعن المنافي
للاتصال بالعدل الامامي وان اعتراه مع ذلك ارسال او قطع ثم قال وبهذا الاعتبار يقولون كثيرا روى ابن ابي
عمير في الصحيح كذا او في صحيحة كذا مع كون روايته المنقولة كذلك مرسلة ومثله وقع لهم في المقطوع كثيرا وقال في جملة
فيطلقون الصحيح على ما كان رجال طريقه المذكورون فيه عدولا اماميا وان اشتمل على امر اخر بعد ذلك حتى اطلقوا
الصحيح على بعض الاحاديث المروية عن غير الامامي بسبب صحة السند اليه فقالوا في صحيحة فلان ووجدناها صحيحة بمن
عداه وفي الخلاصة وغيرها ان طريق الفقيه الى معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى خالد بن نجيح والى عبد الاعلى

محل آل سلم صحيح من ان الثلثة الاول لم ينص عليهم بتوثيق ولا غيره والرابع لم يوثقه وان ذكره في القسم
الاول ولذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيا قال وهذا كله خارج عن
تعريف الصحيح خصوصا الاول المشهور واقول ان من امعن نظره في مستعمل لهم الصحيح في اكثر المواضع التي
ذكرها عرف انه ناش عن قلة التدبر وواقع في غير محله اذ هو نقض للغرض المطلوب من تقسيم الخبر الى الاقسام
الاربعة وتضييع لاصطلاحهم مع افراد كل قسم منها باسم للتمييز عن غيره من الاقسام والاصل فيه
ما ظهر لي ان بعض المتقدمين من المتاخرين اطلق التصحيح على ما فيه ارسال او قطع لنظر امنه الى ما اشتهر بينهم من
قبول المراسيل التي لا يروي مرسلها الا عن ثقة فلم ير ارسالها منافيا لوصف الصحة وستعرف ان جماعة من
الاصحاب توهموا القطع في اخبار كثيرة ليست بمقطوعة فربما اتفق وصف بعضها بالصحة في كلام من لم
يشاركهم في توهم القطع وراى ذلك من لم يتفطن الموجب فحسبه اصطلاحا واستعمله بناء على وهمه ثم زيد عليه
استعماله فيما احتمل ضعفه من حيث مشاركته للارسال والقطع في منافاة الصحة بمعناها الاصلي فاذا
لم يمنع وجود ذينك المنافيين من اطلاق الصحيح في الاستعمال الطاري فكذا ما في معناهما وجرى هذا
الاستعمال بين المتاخرين وصححوا به الاصطلاح هذا وما استشهد به والذي رأيته في هذا المقام من كلام العلامة وغيره
لا يصلح شاهدا فان الغرض منه بيان حال الطرق الى الجماعة المذكورين لا عنهم وان قصرت العبارة فيه بكلمة
عن في الاغلب وذلك واضح لمن نظر ثم ان اطلاق الصحة مع تلك الطرق المعينة استعارة لحظت فيها

علاقة

علاقة المشابهة بينها وبين طرق الاخبار الصحيحة في كون رجالها كلهم ثقات والقرينة فيه واضحة كقولهم
صحيح فلان وصحيحه مع كون الطريق ضعيفا فان اطلاق الصحة فيه واقع على مجموع السند المفروض ضعفه وكان نقصه
وتلبيس من غير ضرورة وقوله انهم يقولون كثيرا روى ابن ابي عمير في الصحيح وهم وانما يقال روى الشيخ الى ابن ابي عمير ونظيره
الاطلاق في الخلاصة على الطريق الى الجماعة المجهولين وقد وقع وصفها لذلك القدر المعين من السند والحاصل ان
التي ذكرها فالصحة وصف فيها وصفا لمجموع الطريق مع اشتماله على موجب الضعف ولو وجد مثله في كلام بعض
المتاخرين فلا شك انه واقع من قصور معرفته بالحقيقة هذا الاحتمال واما ذكره اخيرا من نقلهم الاجماع على تصحيح ما
يصح عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيا فليس من هذا الباب في شيء فان القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعا
لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف كما اشرنا اليه سابقا
فلم يكن للصحيح كثير مزية توجب له التمييز باصطلاح او غيره فلما اندرست تلك الاثار واستقلت الاسانيد بالاخبار اضطر
المتاخرون الى تمييز الخالي من الريب وتعيين البعيد من الشك فاصطلحوا على ما قدمنا بيانه ولا يكاد يعلم وجود هذا
الاصطلاح قبل زمن العلامة الا من السيد جمال الدين بن طاوس رحمه الله واذا اطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم
منها الثبوت او الصدق وقد قوي الوهم في هذا الباب على بعض من عاصرناه من مشايخنا فاعتمد في توثيق كثير من
المجهولين على صحة الرواية عنهم وتمادى به الامر الى ان عد من الجماعة الذين نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح منهم وهم ثمانية عشر رجلا
ذكرهم الكشي وحكى كلامه في شرح له ثم جماعة من المتاخرين وابان بن عثمان احد الجماعة وتكرر في كلام من تاخر اطلاق الطعن في ابان

بالقطعية وأما ما ذكره فيما نظر المحقق ره وارتاب به مجرد الواقع في خبر القبول لكنه عزاه في العبارة إلى الكشي على طريق
التنبيه على أنه بعد إيراده بعبارة تعطي الحكم به فعلم بذلك أنه توهم أن الذاكر في الكشي حكاية عن علي بن الحسن
ابن فضال من أن أبان بن عثمان كان من الناووسية وعلي بن فضال فطحي فلا يقبل جرحه لأبان مع أنا لو قبلناه باعتبار
رتبته الآن لكان أبان أحق بقبول الخبر لما علم من نقل الإجماع على تصديقه فاللازم قبول خبر أبان على كل حال
وقد تحرر مما أوضحناه أن الصحة إذا وصف بها الحديث أفادت سلامة سنده وكله من أسباب الضعف وكذا إذا وصف بها
الإسناد بكماله وهي في الموضعين جارية على قانون الاصطلاح المحقق وإذا وصف بها بعض الطريق فهي استعارة بمعونة
القرينة ويبقى إطلاقها في صورة الإضافة إلى الرواة على جملة السند مع ثبوت ما له يوجب الضعف ليس له وجه وإنما
هو محض اصطلاح ناشئ عن توهم كما بيناه والأولى هجره لبعده عن الاعتبار وإقراره بالاصطلاح السابق وإن كان
قد كثر في كلام أوائل المتأخرين استعماله فليترك لهم ويجعل استعمالاً مختصاً بهم الفائدة الثانية الأقرب عندي عدم
الاكتفاء في تزكية الراوي بشهادة العدل الواحد وهو قول جماعة من الأصوليين واختاره المحقق أبو القاسم بن سعيد والمشهور
بين أصحابنا المتأخرين الاكتفاء لنا أن اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهر أن تزكية
الواحد لا تفيده بمجردها والاكتفاء بالعدلين مع عدم إفادتهما العلم إنما هو لقيامهما مقامه شرعاً فلا يقاس عليه حجة المشهور وجوه
أحدها أن التزكية شرط للرواية فلا تزيد على مشروطها وقد اكتفي في أصل الرواية بالواحد الثاني عموم المفهوم في قوله تعالى إن جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا نظراً إلى أن تزكية الواحد داخلة فيه فإذا كان المزكي عدلاً لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء
به الثا

به الثالث أن العلم بالعدالة متعذر غالباً فلا يناط به التكليف بل بالظن وهو يحصل من تزكية الواحد والجواب عن الأول
المطالبة بالدليل على نفي زيادة الشرط على مشروطه فهو مجرد دعوى لا برهان عليها وفي كلام بعض العامة أن الاكتفاء في
التزكية بالواحد هو مقتضى القياس ولا يبعد أن يكون النظر في هذا الوجه من الحجة إلى ذلك ولم يتفطن له من احتج به من
المنكرين للعمل بالقياس سلمنا ولكن الشرط هو العدالة ومشروطها هو قبول الرواية والقريب منها الإيمان وإن توهم بعض
المتأخرين خلافه فهو من نتائج قلة التدبر لأن الواحد غير كاف في الأخبار بالقبول الذي هو مشروط على هذا التقدير
ليلزم مثله في الأخبار بالشرط الذي هو العدالة بل الذي يكتفى فيه بالواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطاً لها وإنما
كما هي من طرق المعرفة بالعدالة والطريق إلى معرفة شرط الأصل ليس شرطاً له سلمنا ولكن زيادة الشرط على المشروط بهذا المعنى متحقق
بهذه الزيادة المخصوصة أظهر في الأحكام الشرعية عند القائلين بخبر الواحد من أن يبين إذ أكثر شروطها مفتقر في
المعرفة بحصولها على بعض الوجوه إلى شهادة الشاهدين ومشروطها يكتفى فيه بالواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء العامة
لدعوى عدم زيادة الشرط على المشروط بأنه ليس في الأحكام الشرعية شرط زيد على مشروطه وأعجب من ذلك استبعاده الجمع
بين الحكم بعدم قبول قول العدل الواحد في التزكية والحكم بقبوله في إثبات الأحكام الشرعية به كالقتل وأخذ الأموال قائلاً
إن ذلك غير مناسب لمحاسن الشريعة ليت شعري كيف يستبعد ذلك ويتخيل عدم مناسبته لقانون الشرع من عرف حال الحدود
في الشهادة وفي تزكية الشاهد فإن المعنى الذي استبعده في تزكية الراوي متحقق في الشهادة وفي تزكية الشاهد على الجميع
ألا ترى أن العدل الذي يثبت بخبره الأحكام الجليلة كالقتل وأخذ الأموال لو شهد لزيد بفلس معه على عمرو لم

بشهادته وعدمه وكذا الوثوق بشاهدين به غير معروفي العدالة من طريق آخر والوجه الذي يدفع به الاستبعاد منافاته بهناك
بطريق اولى اذ لا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذه الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فاذا لم يبعد عدم القبول
هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هناك مع قوته على ان لعدم الاكتفاء بالعدل الواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم
بقبول خبره وذلك لان اعتبار الزيادة على الواحد فيه توجب قوة الظن الحاصل من الخبر وبعده عن احتمال عدم المطابقة
للواقع الذي هو العلة في اشتراط عدالة الراوي وفي ذلك من الموافقة للحكمة والمناسبة للقانون الشرعي ما لا يخفى وفي
الاستبعاد المنقول الخبر في اثبات تلك الاحكام الجليلة مع الاكتفاء في معرفة عدالة راويه بقول الواحد المقتضي لضعف الظن
الحاصل منه وقربه الى احتمال عدم المطابقة فكان اقرب الى الصواب واوفق بالاعتبار عند ذوي الالباب ثم بعد الاطلاع ما وقع
للمتاخرين من الاوهام في باب التزكية وشهادتهم بالثقة لاقوام حالهم مجهولة او ضعفهم مصرح لغفلة النقل وخفة
حيث اعتمدوا في التاليف طريقة الاكثار وهي منافية في الغالب لتدقيق النظر وتحرير الاعتبار ولولا خشية الاطالة
لاوردت من ذلك الغرائب فعساك ان تقف على بعض الفوائد التي ننبهك فيها مع تحقيقات مواقع هذه الاوهام
لتدرب بمعرفتها الى استخراج اشباهها التي لم نتوجه الى التنبيه بها واجبها ما وقع للعلامة في تزكية حمزة بن بزيع فانه
قال في الخلاصة حمزة بن بزيع من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل والحال ان هذا الرجل مجهول الحال ليس له ذكر
في شانه رواية رواها الكشي تقتضي كونه من الواقفة وحكى العلامة بعد العبارة التي ذكرناها ورود الضعف ومنشأ
هذا التوهم ان حمزة عم محمد بن اسماعيل الثقة الجليل والثقة في كتاب النجاشي الشاهد يعني هذا الوصف التي هو من

بعدا

بعد ذلك لحمزة استطرادا كما هي عادته ثم ان السيد جمال الدين بن طاوس حكى في كتابه صورة كلام النجاشي بزيادة ما
وقعت منه او من بعض الناسخين لكتاب النجاشي توهما وتلك الزيادة موهمة لكون المدح متعلقا بحمزة مع عدم تحقيقها
للسيد لكلام النجاشي فما بقي منه هنا بقية كانت تعين على رفع التوهم والذي تحقق من حال العلامة انه كثير التتبع
بحيث يقوى في الظن انه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام السلف غالبا فكانه جرى على تلك العادة في هذا
الموضع وصورة كلام النجاشي هكذا محمد بن اسماعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر وولد بزيع بيت منهم
حمزة بن بزيع كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له كتب منها كتاب ثواب الحج وكتاب الحج
الحاوية من كتاب السيد لهذا الكلام صورته هكذا وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وكان من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم كثير العمل ولم يزد على هذا القدر ولا ريب ان زيادة الواو في قوله وكان وترك قوله له كتب سببا قويا للتوهم
المذكور وحيث ما تاتي فان عود الضمير في قوله الى محمد بن اسماعيل ليس بموضع الشك فعطفه على الكلام الاول من دون
قرينة مع خلاف مرجع الضميرين وبل لا ضيع على ارادة مضافا الى ان المقام مقام بيان حال محمد لا حمزة ولو
كله بحمد الله ظاهر ومن عجيب الغفلة الواقعة في هذا الباب انه قال في شرح بداية الدراية ان عمر بن حنظلة لم
ينص الاصحاب عليه بتعديل ولا جرح ولكنه حقق توثيقه من محل آخر ووجدت بخطه في بعض مجموعاته فوائده ما صورته
عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى عندي انه ثقة لقول الصادق ع في حديث الوقت اذا لا يكذب
علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب ولولا الوقوف

مع الكلام الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على مجرد الحجة وذكر في المسالك ان داود الرقي فيه
كلام وتوثيقه ارجح كما حققناه في محله والذي حققه هو في فوائد الخلاصة تضعيفه لا توثيقه وليس في الحق غير ذلك
السيد جمال الدين بن طاوس في كتابه من اختيار الكشي انه روى فيه عن محمد بن مسعود عن محمد بن نصير عن احمد بن محمد بن عيسى
ان الحسين بن عبد ربه كان وكيلا وتبعه على ذلك العلامة في الخلاصة وزاد عليه الحكم بصحة الطريق وهو من اغرب
الاعتماد على التوثيق فانه يعول في ذلك على الاخبار بمقام الوكالة يقتضي الثقة بل ما فوقها والمروي بالطريق الذي ذكرناه
مع ما رايته في عدة نسخ للاختيار بعضها مقروء على السيد وعليه خطه ان الوكيل علي بن الحسين بن عبد ربه ثم روى فيه من
طريق ضعيف صورته وجدت بخط جبرئيل بن احمد حدثني محمد بن عيسى اليقطيني ان الحسين كان وكيلا وفي الكتاب ما
يشهد بان نسبة الوكالة الى الحسين غلط مضافا الى ضعف الطريق وبالجملة فنظائر هذا كثيرة والتعرض لها مع استيعاب التوهم
بها لا يسعه المجال والجواب عن الثاني ان مبنى اشتراط عدالة الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة
في الواقع كما هو الظاهر من قضية الوضع في المشتق ولشهادة قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وانه تعليل الامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم انما يكون بعد ظهور عدم صدق المخبر ويحصل
من قبول اخبار من له صفة الفسق حيث لا يحجزها عن الكذب فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء هذه الصفة عن المخبر
والعلم بذلك موقوف على العلم بالعدالة وقرينة العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يفضي الى التخصيص في
مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر

ضرورة ان

ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضى الآية توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا
تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بالعدالة فان قيل هذا وارد على تزكية العدلين ايضا اذ
لا علم معه قلنا الذي يلزم من قبول تزكية العدلين هو تخصيص الآية بدليل من خارج والمحذور في مسئلة الخلاف
تزكية الواحد فانه على هذا التقدير يؤخذ من نفس الآية فلذلك يأتي المحذور ومع هذا فالتخصيص لا بد منه
اذ لا يكفي الواحد في تزكية الشاهد كما مر التنبيه عليه وما اوضح دلالة هذا التخصيص على ما اخترناه والجواب
عن الوجه الاول من ان النظر في اصل الحكم بقبول الواحد في تزكية الراوي انما هو القياس من جهل به ويشهد
لذلك ايضا ان مصنفي كتب الاصول المعروفة لم يذكروا غير الوجه الاول من الحجة في استدلالهم لهذا
الحكم وضميمة الوجهين الاخيرين من استخراج بعض المعاصرين والجواب عن الثالث ان اعتبار العلم هو
مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية التعذر فيه وفيما يقوم مقامه لا وجه لها وربما جرت نسبته الى الوضوح
الحاجة من هذا البحث وهو عدالة الماضين من رواة الحديث بان الطريق الى ذلك منحصر في النقل والقدر
الذي يفيد العلم منه عزيز الوجود بعيد الحصول وشهادة الشاهدين موقوفة في الاكثر على العلم بالموافقة في الامور
التي تتحقق بها العدالة وتثبت وما الى ذلك من سبيل فان اراء المؤلفين لكتب الرجال الموجودة الآن كرأي
العلامة في هذا الباب غير معروفة وليس بشيء فان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين وبرأي جماعة من المزكين امر
ممكن بغير شك من جهة القرائن الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها

والتقليد مع تشتتها الامر يعظم في طلب الاصابة بجهده وكثرة تصفح الآثار لكده ولم يخرج عن حكم الافراض وتلك
الاحوال قصده واما ما ذكره جماعة من ان العدالة من الامور الباطنية التي لا يعلمها الا الله وما هذا شانه لا يتصور
فيه اناطة التكليف بالعلم وكلام الشهيد ناش عن قصور معرفة بحقيقة العدالة او مبني على قول ضعيف في بعض
قيوده وليس هذا موضع تحقيق المسألة وقد ذكرناه مستوفى في غير موضع من كلامنا فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه
سلمنا ولكن نمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن كيف وقد علم وقوع الخطاء فيها بكثرة وحيث ان اكثرها الشق
ما لا تيسر لكل احد الاطلاع عليه والتوهم لحصول الظن منها بمظنة ان يعذر فيه سلمنا ولكن العمل بالظن مع تعذر
العلم في امثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيدت
عدالته من تزكية الواحد قد يكون اضعف مما يحصل من اصالة البرائة او عموم الكتاب فلا يتم بهم الاطلاق القول
بحجية خبر الواحد والخروج به عن اصالة البرائة وعمومات الكتاب واعلم انه قد شاع ايضا بين المتاخرين التعويل في
التزكية باخبار الآحاد وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ لا ما خذ له غير ذلك وان سبق الى بعض الاذهان
خلافه فهو خيال لا حقيقة له فمن لا يكتفي في التعديل بالواحد لا يعول عليها نعم هي عنده من جملة القرائن القوية ثم ان
للعلم بالعدالة طرقا اخرى لا خلاف فيها وهي معروفة في مظانها ولا حاجة الى التعرض لذكرها هنا وانما ذكرنا هذا لو
لما يترتب على الاختلاف فيه من الاثر فان جملة من الاخبار وصفت في كلام متاخري الاصحاب بالصحة مع ان رواتهم
بالصحة وليست عندنا بصحيحة وقد اوردنا الصحيح على كل من القولين وميزنا بينهما باشارة وقد رسمنا للصحيح عندنا
صحر للمشهور

حيث يجمعون لانه متفق عليه من الكل وذكرنا الآخر بعده ونعتنا بالحسن واصطلحنا على ان نجعل الاشارة
الى القسم الاول بهذه الصورة   والى الثاني بهذه   والى الثالث هكذا   وان نفصل بين
الاخبار وبين ما تضمنه ايضاحها من الفوائد في الغالب بكلمة قلت حذرا من الالتباس الذي كثر وقوعه في كتب
من لا يحضره الفقيه وفي التهذيب حيث يتفق فيهما ايراد كلام بعد ايراد الحديث فكم قد زيد بسببه في الحديث ما
ليس منه ولم يبين الحال الا من فضل تدبر وربما انعكست القضية فنقص من الحديث لظن كونه من غيره
فالاعتراض من وقوع مثله منهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الشيخ ابا جعفر بن بابويه رضي الله عنه روى في كتابه كثيرا من
الاخبار عن زرارة باسناد ليس بواضح الصحة على ما اخترناه لان في جملته الحسن بن ظريف ولم يستفد عدالته
الا من شهادة النجاشي وتبعه العلامة كما هو رايه لكن الذي يقوى في النفس الاعتماد على الاسناد المذكور لان رواية
الحسن بن ظريف فيه وقعت متضمنة لرواية محمد بن عيسى بن عبيد وعلي بن اسماعيل بن عيسى والقسم الاول ذلك
من القرائن الحالية التي يعرفها الممارس ما اخرج الرواية في تلك الطبقة من خبر الآحاد الصرفة ولا يرتبط بالسند لا في
فهو ح وان كان بحسب الاصطلاح خارجا عن حد الصحيح لكنه في الحكم من جملته وقد جعلنا ايراده في القسم الثاني مشيرا
مع الاصطلاح والحكم قد بيناه الفائدة الثالثة ينبغي ان يعلم ان حال المشايخ الثلاثة في ذكر الاسانيد مختلف
فان الشيخ ابو جعفر الكليني يذكر اسناد الحديث بتمامه او يحيل في اوله على اسناد سابق قريب والصدوق ترك اكثر السند
في حال رواية الخبر ويذكر الطرق المتروكة في اواخر كتابه مفصلة والشيخ ابو جعفر الطوسي يذكر تمام الاسناد تارة ويترك اكثره

اخرى وربما ترك الاول وابقى الاكثر واهل الدراية يعرفون اوائل الاسناد تعليقا ثم انه ذكر في اخر التهذيب عبارة وذكرها في
الاستبصار ايضا وهي صريحة فيما نبهنا عليه من الاعتبار بل يزداد المراد ان كل حديث ترك اول اسناده فابتداء في ذكره باسم الرجل الذي
اخذ الحديث من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذ الحديث من اصله واورد جملة من الطرق الى الكتب والاصول واحال الاستيفاء
على فهرسته ولم يراع في الجملة التي ذكرها ما هو الصحيح الواضح بل اورد الطرق العالية كيف كانت وما الاختصار الا في
المعرفة بالصحيح على ما ذكره في الفهرست وقد راينا ان لا تنحصر الاسانيد التي علمنا من الصورة التي ذكرها باتفاق الاكثر
ما اخذه او من الكتب كما نبه عليه وان تذكر اكثر طرقه الى من روى عنه بتلك الصفة مفصلة اولا ثم نحيل في كل حديث
منها على ما سبق وما لم يذكره نورده في محل الحاجة اليه وهو قليل نادر ولهذا اخرناه الى موضعه وحيث ان العلة التي اقتضت
الالتزام بطريقة الشيخ غير موجودة في كتابنا هذا لكثرة التفصيل وان كان شاركه الكليني والشيخ في تعليق الاسانيد اول
نقل مصنفه في بيان الطرق كما قال الشيخ فنحن نورد ما ذكره في الاكثر بتمام الاسناد كما حذف الكافي واذا ترك العهد
باسناد منها اكتفينا بالاشارة اليه من ايراده [illegible] الطويل وسهولة المراجعة ح اذا عرفت هذا فاعلم انه اتفق لبعض الاصحاب
توهم الانقطاع في جملة من اسانيد الكافي لغفلتهم عن ملاحظة بنائه لكثير منها على طرق سابقة وهي طريقة معروفة بين القدماء
والعجب ان الشيخ ربما غفل عن مراعاتها فاورد الاسناد من الكافي بصورته ووصله بطريقه عن الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة
فيصير الاسناد في روايته الشيخ عنه منقطعا ولكن مراجعة الكافي تفيد وصله ومنشأ التوهم الذي اشرنا اليه فقد الممارسة المطلعة
على التزام تلك الطريقة فيتوقف [illegible] المنقطع بالبناء المذكور لتحقق به الاتصال وينبغي معه احتمال الانقطاع ويرد علينا كما في نظائره من الطرق

اغلاطا كثيرة نشأت من اغفال هذا الاعتبار عند انتزاع الاخبار من كتب السلف وايرادها في كتب المتأخرين
فكان احدهم يأتي باول الاسناد ضميمة لتقرره عنده ووضوحه وينتهي فيه الى مصنف الكتاب الذي يريد الاخذ منه
ثم يصل الاسناد الموجود في ذلك الكتاب بالتتمة مع اولا فاذا كان اسناد الكتاب مبنيا على ما سبق ولم يراعه
عند انتزاعه حصل الانقطاع في اثناء السند وقد رايت من اصحابنا من تنبه لهذا بل ظن انهم الاخذ بصورة السند
المذكور في الكتب ولكن كثرة الممارسة والمعرفة بطبقات الرجال تطلع على هذا الخلل وتكشفه والذي وقع في اسناد
الشيخ وخصوصا روايته عن موسى بن القاسم في كتاب الحج ثم انه ربما كان ذلك الواسطة الساقطة معروفة
بقرائن يعرفها اهل العلم بها فلا ينافي سقوطها صحة الحديث اذا كان جامعا للشرائط فنورده وننبه على الخلل الواقع فيه
وربما لم يتيسر السبيل الى العلم بها فلا نعرض للحديث لكونه فارغا عن موضوع الكتاب الا ان يكون معروفا بالصحة
في كلام الاصحاب فربما ذكرناه لننبه على المنافي للصحة فيه ثم اعلم انه كما كثر الغلط في الاسانيد باسقاط بعض الوسائط
مع الوجه الذي قررناه فقد كثر ايضا بضد ذلك وهو زيادة بعض الرجال فيها على وجه تزداد به طبقات الرواية
ولم ار ايضا من تفطن له ومنشأ هذا الغلط انه يتفق في كثير من الطرق تعدد الرواة للحديث في بعض الطبقات فيعطف بعضهم على
بعض بالواو وحيث ان الغالب في الطرق هو الوحدة ووقوع عن في الكتابة بين اسماء الرجال فمع الاعجال يسبق
الى الذهن ما هو الغالب فتوضع عن في الكتابة موضع واو العطف وقد رايت في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ
عدة مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين وجعلها على صورتها واو

مع بعض النساخ فكتبها بالصورة الاصلية في بعض مواضع الاصلاح وذلك في النسخ المتجددة ولما رجعت الى خط
الشيخ فيه تعينت وظهر ان ابدال الواو بعن يقتضي الزيادة التي ذكرناها فاذا ارسل الرجل ضعيفا ضاع به الاول
فلا بد من استفراغ الوسع في ملاحظة امثال هذا وعدم القناعة بظواهر الامور ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط كثيرا
رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد
وقع في خط الشيخ رحمه الله في عدة مواضع منها ابدال احد واوي العطف بكلمة عن مع ان ذلك ليس موضع شك او احتمال
لكثرة تكرر هذا الاسناد في كتب الحديث والرجال وسياتي في بعض هذه الفوائد ما يتضح به حقيقة الحال وقد
اجتمع الغلط في النقيصة وغلط الزيادة الواقع في رواية سعد عن الجماعة المذكورين في خط الشيخ رحمه الله في اسناد حديث زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين قال الشيخ رواه باسناده عن سعد بن
عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن
عيسى وابن ابي نجران يروي عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه ونظائره كثيرة وسننبه عليها ان شاء الله تعالى الفائدة
الرابعة ان لنا الى المشايخ رضي الله عنهم والى رواية كتبهم الاربعة عدة طرق مفصلة في المواضع المعدة لها ولا بد من ذكر طرف
منها ايضا باتصال سلسلة الاسناد فيما نورده من الاخبار تيمنا وتبركا بمن روت عنهم من الاشراف اهل هذا الشأن فان
تواتر الكتب المذكورة عن مصنفيها حالا مع قيام القرائن الحالية مع العلم بصحة مضامينها تفصيلا اغنى عن اعتبار
الرواية لها في العمل وانما تظهر فائدة الرواية فيما ليس بمتواتر وهذا هو السبب في اقتصارنا على الكتب الاربعة مع انا نروي
ذلك

من كتب الحديث غيرها لكن الخصوصية المذكورة غير متحققة فيما عداها كما مرت الاشارة اليه فنقول انا نروي هذه الكتب
وغيرها من روايتنا مضيفا بالاجازة عن عدة من اصحابنا منهم شيخنا الجليل السيد علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني
الموسوي والشيخ الفاضل الحسين بن عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله
ارواحهم بحق روايتهم اجازة عن والدي العلامة السعيد الشهيد الثاني رفع الله درجته كما تضمنه خاتمة عن شيخه الفاضل
علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشيخ
الشهيد محمد بن مكي عن والده عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن
المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد عن السيد السعيد شمس الدين
علي فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي نزيل مهبط وحي الله ودار هجرة رسول الله
عن الشيخ الفقيه عماد الدين ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد ابي جعفر محمد بن
الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه فهذا طريقنا الى الشيخ ابي جعفر الطوسي واما الطريق الى الشيخين ابي جعفر الكليني وابي
جعفر بن بابويه فباسناد عن الشيخ الطوسي بطريقه اليهما وسنذكرها في جملة الطرق التي له الى الجماعة الذين
اعتمد التعليق في الرواية عنهم الفائدة الخامسة في بيان طرق الشيخ الى اكثر من روى عنه بطريق التعليق في الاخبار التي
اوردها من كتابيه وقد نبه على ان الطرق التي ذكرها في آخر الكتابين لم يلتزم فيها بالصحيح الواضح بل اكثر ما ذكره
هناك يوجد في الفهرست اجود واوضح منه والسبب في ذلك انه راعى تقليل الوسائط ونحا الى هذا هناك اتفاقا

ونحن نورد الطرق التي يتوصل بها الى الاختصار ليتخرج الاخبار بذلك من حد المرسل وتلحق بباب المسندات ثم قال في آخر
كلامه قد اوردت جملا من الطرق الى هذه المصنفات والاصول ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارست المصنفة في
هذا الباب للشيوخ رحمهم الله من اراد اخذه من هناك قال وقد ذكرناه نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة هذا كلامه رحمه الله
ونحن نذكر من الطرق التي فصلها في الفهرست اوضحها عندنا وان كان هناك ما هو اعلى منها فان الشيخ رحمه الله ربما كان
يوثر الطرق العالية لعلمه بحال رجالها او لحصول حقيقة روايتهم لها بقرائن عرف ذلك منها فكان يعتمد عليها وقد تعذر الوقوف
في حقيقة تلك الاحوال لبعد العهد فربما التبس علينا امر رجل لم يكن الشيخ في شانه كذلك اذا تقرر هذا فنقول الطريق
الشيخ الى احمد بن محمد بن عيسى عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن
عبد الله جميعا عن احمد بن محمد بن عيسى وذكر الشيخ العدة في غير موضع من الفهرست قبل ذكره لاحمد بن محمد بن عيسى وهي
في جملتها الشيخ ابا عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان وطريقه الى احمد بن محمد بن خالد الشيخ المفيد عن ابي جعفر محمد بن علي
بن الحسين بن بابويه عن ابيه ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن ابي عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن
خالد البرقي وطريقه الى احمد بن ادريس سنذكره من الطريق الى محمد بن يعقوب الكليني عنه عن احمد بن ادريس وطريقه الى
احمد بن داود القمي الشيخ ابو عبد الله والحسين بن عبيد الله عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود عن ابيه ره وطريقه الى
ابراهيم بن هاشم جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان واحمد بن عبدون والحسين بن عبيد الله كلهم عن
الحسن بن حمزة بن علي بن عبيد الله العلوي عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه وطريقه الى جعفر بن قولويه جماعة من
اصحابنا

اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله المفيد عنه وطريقه الى الحسن بن محبوب عدة من اصحابنا عن ابي جعفر محمد بن علي بن
الحسين بن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب وطريقه الى الحسين بن سعيد عدة
من اصحابنا عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن
الحسين بن سعيد وله طريق آخر اليه اعلى من هذا وهو يوثره لذلك غالبا في المواضع التي يورد فيها الحديث بتمام
الاسناد وقدمه في الفهرست على الطريق الذي ذكرناه لزيادة اهتمامه به وهو هذا ابو الحسين علي بن احمد بن محمد
ابن ابي جيد القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد وحكى في الفهرست بعد ذكره
لهذا الطريق عن ابن الوليد انه قال واخرجها الينا يعني كتب الحسين بن سعيد الحسين بن الحسن بن ابان بخط الحسين بن سعيد
وذكر انه كان ضيف ابيه وقال الشيخ قبل هذا ان الحسين بن سعيد كوفي الاصل وانه انتقل مع اخيه الحسن الى الاهواز
ثم تحول الى قم فنزل على الحسن بن ابان وتوفي بقم وذكر النجاشي ان ابا العباس بن نوح السيرافي ذكر في كتاب اليه
في جواب كتاب له اليه بتفصيل الطرق الى كتب الحسين بن سعيد وفي جملتها طريق الحسين بن ابان وقال عند ذكره له حدثنا
محمد بن احمد الصفواني قال حدثنا ابن بطة عن الحسين بن الحسن بن ابان وانه اخرج اليهم بخط الحسين بن سعيد وانه كان
ضيف ابيه ومات بقم فسمعه منه قبل موته وطريقه الى حريز بن عبد الله السجستاني الشيخ المفيد عن محمد بن علي بن
الحسين عن ابيه عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر ومحمد بن يحيى واحمد بن ادريس وعلي بن موسى بن جعفر كلهم
عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد وعلي بن حديد وعبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عيسى الجهني عن حريز وطريقه

الى سعد بن عبد الله الشيخ ابو عبد الله عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله ح
والشيخ ابو عبد الله عن ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين عن ابيه عن سعد بن عبد الله وطريقه الى صفوان بن يحيى جماعة
عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن بن الوليد الصفار وسعد بن عبد الله ومحمد بن يحيى واحمد بن ادريس عن محمد بن الحسين
ويعقوب بن يزيد عن صفوان وطريقه الى علي بن ابراهيم الشيخ المفيد عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن
الحسن وحمزة بن محمد العلوي ومحمد بن ماجيلويه عن علي بن ابراهيم وما ياتي من الطريق الى محمد بن يعقوب عنه
عن علي بن ابراهيم وطريقه الى علي بن مهزيار جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن ابيه ومحمد بن
الحسن عن سعد بن عبد الله والحميري واحمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار والى
الى علي بن جعفر جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه عن محمد بن يحيى عن العمركي الخراساني البوفكي عن علي
جعفر ح ابن ادريس وعلي بن موسى عن احمد بن محمد عن موسى بن القاسم البجلي عن علي بن جعفر وطريقه الى علي بن الحسين بن بابويه
الشيخ ابو عبد الله المفيد والحسين بن عبيد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه وطريقه الى عبد الله بن جعفر الحميري الشيخ
المفيد عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن جعفر ح وابن ابي جيد عن ابن الوليد عن عبد الله
ابن جعفر وطريقه الى الفضل بن شاذان الشيخ المفيد عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن عن احمد بن ادريس عن علي بن
محمد بن قتيبة عن الفضل ح والشيخ ابو عبد الله والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون كلهم عن ابي محمد الحسن بن حمزة
العلوي الحسيني الطبري عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الفضل وعن الحسن بن حمزة ايضا عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل

وطريقه الى محمد بن علي بن الحسين بن بابويه جماعة منهم الشيخ ابو عبد الله المفيد وابو عبد الله الحسين بن
عبيد الله الغضائري عنه وطريقه الى محمد بن يعقوب الكليني الشيخ ابو عبد الله المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن
قولويه القمي عن محمد بن يعقوب وله اليه طرق غير هذا الى محمد بن يعقوب صحيح ايضا لكنه يروى عنه بعد ذكره اذا اول الاسناد
فراينا الاقتصار عليه وطريقه الى محمد بن اسمعيل الذي يروى عن الفضل بن شاذان ما ذكره من الطرق الى محمد بن
يعقوب عنه عن محمد بن اسمعيل وطريقه الى محمد بن يحيى العطار رواه بهذا الطريق الى محمد بن يعقوب عنه عن محمد بن يحيى ح
والحسين بن عبيد الله وابو الحسين بن ابي جيد جميعا عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه وطريقه الى محمد بن احمد بن داود القمي
جماعة منهم الشيخ محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون كلهم عنه وطريقه الى محمد بن الحسن بن
الوليد ابن ابي جيد عنه ح وجماعة عن احمد بن محمد بن الحسن عن ابيه ح وجماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن
الحسن وطريقه الى محمد بن الحسن الصفار جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن
الصفار ح وابن ابي جيد عن ابن الوليد عنه وطريقه الى محمد بن علي بن محبوب جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه
ومحمد بن الحسن عن احمد بن ادريس عن محمد بن علي بن محبوب وطريقه الى محمد بن احمد بن يحيى جماعة عن محمد بن علي بن
الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن احمد بن ادريس ومحمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى الاشعري وطريقه الى محمد بن الحسين
ابي الخطاب ابن ابي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن ابي عمير ابو الحسين بن ابي جيد عن ابن الوليد عن الصفار
عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين وايوب بن نوح وابراهيم بن هاشم عن محمد بن ابي عمير وجماعة

عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميري عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي
عمير؛ والجماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه وحمزة بن محمد العلوي ومحمد بن علي ماجيلويه عن علي بن إبراهيم بن
هاشم عن أبيه عن ابن أبي عمير؛ وطريقه إلى موسى بن القاسم جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن بن
الوليد عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم؛ وطريقه إلى النضر بن سويد جماعة عن
محمد بن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن الحسن عن سعد والحميري ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن
الحسين بن سعيد وأبي عبد الله محمد بن خالد البرقي جميعا عن النضر بن سويد؛ وطريقه إلى يعقوب بن يزيد ابن أبي جيد
عن محمد بن الحسن عن سعد والحميري عن يعقوب بن يزيد. الفائدة السادسة: يرد عليك في كثير من الأسانيد
مطلقة مع اشتراك الكنية بين الثقة وغيره ودخولها في المعرفة للصحة في ظاهر الحال ولكن لمعرفة المراد منها وتمييزه طريق
نذكره بعد تقرير مقدمة يتضح بها حقيقته وهي أن مصنفي كتب أخبارنا القديمة كانوا يوردون فيها الأخبار المتعددة
في المعاني المختلفة من طريق واحد فيذكرون السند في أول الحديث مفصلا ثم يحيلون في الباقي اعتمادا على تفصيل أولا
ولما طرأ على تلك الأخبار التحويل إلى كتاب آخر يخالف في الترتيب الكتاب الأول تقطعت تلك الأخبار
عما يليها وتفرقت في الأبواب والمسائل التي بني الترتيب الآخر عليها فجعل الناقل لها من تلك المواضع عين الإحالة
ووقع الالتباس فيها إذ بعد العهد بزوال الارتباط الذي حسن بسببه الإطلاق والقطع عما عن التفصيل الذي ساغ باعتباره
الإجمال وقد كان الصواب مراعاة مثل التفصيل وإيراد الإسناد في كل من تلك المتفرقة مفصلا وقد وقع

من المتأخرين الإشكال في هذا الباب والطريق إلى معرفة المراد فيه تتبع تلك الأسانيد في تضاعيف الأبواب فإنها
لا محالة توجد مفصلة في عدة مواضع يمكن أن يقال إنها قد أخذ فيها بالصورة التي كانت عليها في الكتاب الأول
حال بعض الأسانيد حديثا من بعض في هذا الباب وغيره وبه تقتضي الممارسة التامة له إذ يعلم بها أن أكثر الطرق متحدة في
الأصل وأن التعدد طار عليها فيتبين بعضها مع بعض في مواضع الشك ويزول اللبس بها مع ذلك أيضا
في كثير من المراد مراجعة كتب الرجال المتضمنة لذكر الطرق كالفهرست وكتاب النجاشي وأمثالهما وذكره الصدوق من الطرق في
الرواية ما أورده في كتاب من لا يحضره الفقيه والمطلع على معرفة الطبقات في ذلك أثر عظيم والعجب من غفلة
عن هذا مع وضوحه وليت شعري كيف جوزوا مع إدراك الإجمال الجهات لتفصيلها والإثبات أن يكون الأئمة
ذلك الإطلاق لا لغرض مع ما فيه من التعمية والتعريض للالتباس وأي غرض يتصور هناك سوى ما ذكرناه إذا عرفت
هذا فاعلم أن مما وقع فيه الاشتباه وليس كذلك عند الماهر رواية الحسين بن سعيد عن حماد ورواية محمد بن علي بن محبوب
عن العباس والمراد فيها حماد بن عيسى والعباس بن معروف بلا إشكال ومن ذلك ما يتكرر في الطرق من رواية أبان عن
محمد وهو ابن زرين وابن مسلم بغير شك ومنه ما يتكرر أيضا من الرواية عن ابن مسكان والحسن بن والأول
عبد الله الثقة وأما الثاني فالقرينة تبين غالبا بوضوح دلالة أنه الثقة وهو عبد الله أو الضعيف وهو محمد فلا يكون
هناك اشتباه فمن المواضع التي يعلم فيها أنه عبد الله رواية فضالة بن أيوب والنضر بن سويد عنه وهو كثير ومن
المواضع التي يعلم فيها أنه محمد رواية الحسين بن سعيد أو أحمد بن محمد بن عيسى عنه ومن عجب الاتفاق هنا أن المحقق حكم

بضعف سنده روى فيه الحسين بن سعيد عن ابن سنان مثلا بان محمد بن سنان ضعيف فافتى الشهيد في الذكرى بالذي في التهذيب عن ابن سنان وقال العلامة عبد الله الثقة وربما كان عذره ما سنرويه في كتاب الصلاة ان شاء الله من رواية الشيخ في اسناده عن الحسين بن سعيد عن عبد الله بن سنان والتصحيح والاعتبار يشهدان بانه من جملة الاغلاط التي نبهنا عليها في الفائدة الثالثة وقد وقع في بعض الطرق وبعض اجماع الرواية عن عبد الله ومحمد بعض الرجال واشكال التمييز مع عبد الله الافي ويروى في ابواب المياه من ذلك مواضع يروى فيه محمد بن خالد البرقي عن محمد بن سنان من طريق وعن عبد الله من اخر والممارسة يرشد الى ان الصحيح في هذه روايته عن الضعيف وان ابدال الثقة توهم وحينئذ فلا اشكال فيه في بعض الاسانيد وندور رواية الحسن بن محبوب عن محمد بن سنان وهو يروى عن عبد الله كثيرا والظاهر عند الاطلاق هنا ان المراد عبد الله اذ لا يعقل ارادة محمد منه مع شدة ندور الرواية عنه نعم ذكر الكشي ان يونس بن عبد الرحمن ممن روى عن محمد بن سنان حكاية كلام في ذلك ويوجد في بعض الطرق رواية ليونس عنه بالتصريح ويونس في طبقة من يروى عن عبد الله بن سنان وفي كثير من الاسانيد تصريح بروايته عنه ايضا فيحتاج التمييز بينهما مع الاطلاق في روايته عنهما الى جهة اخرى من القرائن غير ما ذكرناه من رواية الراوي عنهما الاتي ووقوعه في الطرق الصحيحة لروايته نادر جدا ومن المواضع التي وقع فيها الاشتباه ايضا رواية موسى بن القاسم عن عبد الرحمن وهي كثيرة في كتاب الحج والتحقيق فيه تغيير في عدة ما بعده بابن ابي نجران وفي اسناد بابن سيابة فقوى بذلك الاشكال ورعاية التحقيق فاقتضت ان تفسيره بابن سيابة غلط وان ارادة ابن ابي نجران في الكل متعينة وبالجملة فهذا باب واسع يطول الكلام بتفصيله ولا يكاد يشتبه على المستيقظ بعد

ما نبهناه عليه

ما نبهناه عليه من الطريق الى معرفته وذكر العلامة في الخلاصة ان الشيخ وغيره ذكروا في كثير من الاخبار سعد عن عبد الله عن ابي جعفر وان المراد بابي جعفر هذا احمد بن محمد بن عيسى وانه يروى ايضا في الاخبار الحسن بن محبوب عن ابي القاسم والمراد به معوية بن عمار وذكر ابن داود في كتابه نحو هذا الكلام وما قالاه يستفاد مما اوضحناه الفائدة الثامنة توهم جماعة من متاخري الاصحاب الاشتراك في اسماء ليست بمشتركة فينبغي التنبه لذلك وعدم التعويل في الحكم بالاشتراك على مجرد اثباته في كلامهم بل يراجع كلام المتقدمين فيه ويكون الاعتماد مع التحقيق اذا عرفت هذا فاعلم ان من جملة ما وقع فيه التوهم وهو من اهمه حكم العلامة في الخلاصة باشتراك اسمعيل الجعفي وبكر بن محمد الازدي وعمار بن عثمان وربيع بن الحكم والحال ان كل واحد من هذه الاسماء خاص برجل واحد من غير ريبة وان احتاجت المعرفة بذلك في بعضها الى مزيد تامل والسبب الغالب في هذا التوهم ان السيد جمال الدين بن طاوس حكى في كتابه عبارات المتقدمين من كتب الرجال وتصرف فيها بالاختصار فيتفق في كلام احدهم وصف رجل باسم على ما يعبر به الاسم لكن الاسم به يمنع الجمع فيحتمل من ذلك التعدد وبعد مراجعة اصل الكتاب ويعاد النظر في تتمة الكلام مع معونة القرائن الخارجية التي يرشد اليها كثرة الممارسة يندفع ذلك التوهم راسا وقد اشرنا الى ان العلامة لا يتجاوز في المراجعة كتاب السيد غالبا فصار ذلك سببا لوقوع هذا الخلل وغيره في كتابه ولذلك شواهد كثيرة عرفتها في خلال التصحيح لكتابين الفائدة الخامسة تتفق في بعض الاحاديث عدم التصريح باسم الامام الذي يروى الحديث عنه بل يشار اليه بالضمير وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع ينافي الصحة وليس ذلك على الاطلاق بصحيح اذ القرائن في اكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير الى المعصوم

الى المعصوم بنحو من الترجيح الذي ذكرناه في طرق الاسماء وحاصله ان كثيرا من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه
كانوا يروون عن الائمة بحيث فيه يروون ما يروونه في كتبهم جملة وان كانت الاحكام التي فيها رواياتهم مختلفة فينقل
احدهم في اول الكلام سالت فلانا يعني الامام الذي يروي عنه ثم يكتفي في الباقي بالضمير فيقول وسالته او نحو هذا الى ان
ينتهي الاخبار التي رواها عنه والذي ظهر ان رعاية البلاغة تقتضي ذلك فان اعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع
تنافيها في الغالب قطعا ولما تفرقت تلك الاخبار في الكتب الاخر صار ذلك الاضمار في اطلاق الاسماء بعينه ولكن الممارس
تطلع على انه لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير الفائدة الثالثة عشر يروي المتقدمون من علمائنا رضي الله عنهم عن جماعة
من مشايخهم الذين يظهر من حالهم الاعتناء بشانهم وليس لهم ذكر في كتب الرجال والبناء على الظاهر يقتضي
ادخالهم في قسم المجهولين ويشكل بان قرائن الاحوال شاهدة ببعد اتخاذ اولئك الاجلاء الرجل الضعيف
او المجهول شيخا يكثرون الرواية عنه ويظهرون الاعتناء به ورايت لوالدي كلاما في شان بعض مشايخ الصدوق
قريبا مما قلناه وربما يتوهم ان في عدم التعرض لذكرهم في كتب الرجال اشعارا بعدم الاعتماد عليهم وليس كذلك فان
الاسباب في مثله كثيرة واظهرها انه لا تصنيف لهم واكثر الكتب المصنفة في الرجال المتقدمين انما اقتصروا فيها
على ذكر المصنفين وبيان الطريق الى رواية كتبهم هذا ومن الشواهد على ما قلناه انك ترى في كتب الرجال
عن جميع من الاجلاء انهم كانوا يروون عن الضعفاء وذلك على سبيل الانكار عليهم لا يعدونه طعنا فيهم لو كان
الرواية من بعض الاجلاء عمن يشهر بالضعف لكان الاعتبار يقتضي عد رواية من هو مشهور بالثقة
والفضل

والفضل وجلالة القدر ممن هو مجهول الحال ظاهرا من جملة القرائن القوية على انتفاء الطعن وقد ذكر الكشي كلاما
في شان محمد بن سنان يشير الى ذكره من قيام القرينة برواية الاجلاء وذلك بعد ايراده وجملة من الحكايات فيه
منها ما حكاه علي بن محمد القتيبي عن الفضل بن شاذان انه قال لا احل لكم ان ترووا الاحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حيا
وان في الرواية بعد موته فصلا بعد الحكاية وصورته هكذا قال ابو عمرو وقد روى عنه الفضل وابوه ويونس ومحمد
بن عيسى العبيدي ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب والحسن والحسين ابنا سعيد الاهوازيان وايوب بن نوح وغيرهم
من العدول والثقات من اهل العلم وذكر النجاشي ان جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور كان ضعيفا
في الحديث ثم قال ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة ابو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة
ابو غالب الزراري رحمهم الله اذا تقرر ذلك فاعلم ان من هذا الباب رواية الشيخ عن ابي الحسين بن ابي
جيد فانه غير مذكور في كتب الرجال والشيخ يؤثر الرواية عنه غالبا لانه ادرك محمد بن الحسن بن الوليد
على ما يستفاد من كلام الشيخ فهو يروي عنه بغير واسطة والمفيد وجماعة انما يروون عنه بالواسطة وطريق ابن ابي
جيد اعلى والنجاشي ايضا عنه رواية كثيرة مع انه ذكر في كتابه جماعة من الشيوخ وقال انه ترك الرواية
عنهم لسماعه من اصحابنا تضعيفهم ومن هذا الباب رواية المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد والشيخ يروي عن جماعة
منهم المفيد عنه كثيرا ايضا ومنه رواية الصدوق عن محمد بن علي ماجيلويه واحمد بن محمد بن يحيى العطار وغيرهما
والشيخ ايضا رواية كثيرة من احمد بن محمد بن يحيى المذكور بواسطة ابن ابي جيد والحسين بن عبيد الله الغضائري وغيرهما

يحكم بصحة اسناده المشتمل على امثال هؤلاء وهو بعيد جدا فقربناه مضافا الى ان الرواية منهم تكون في الغالب متعلقة
بكتب السلف منضمة الى طرق اخرى واضحة لكنهم من حيث ظهور الحال عندهم لا يفرقون بين الطرق ولانهم
ولهم رغبة في تكثير الطرق وتفنن فيها وما ظنوا ان الامر ينتهي الى ما انتهى اليه فتسامحوا من مثل ذلك وملئت الكتب
مرجحة كتبهم واطال الممارسة لكلامهم لا يبقى في خاطره من عدة الجهات ريب الفائدة العاشرة
قد ذكرنا ان الشيخ ربما عدل في كتابيه من السند المتضح الى غيره لكونه اعلى ولعدم تفاوت الحال عنده من جهة
يطول الكلام بشرحها ووقوع هذا العدول في الطرق الاجمالية غير ضائر بعد عطاء القاعدة التي مهدناها لحل الطريق
الواضح في الفهرست واما وقوعه في الطرق المفصلة وذلك حيث يورد تمام اسناد الحديث فيوجب الحال اذا كان
لغير من اليه الطريق من سائر رجال السند او بعضهم كتب فانه يحتمل ح اخذ الحديث من كتب هذا وذلك الى اخر رجال
السند الذين لهم تصنيف فيتعذر وجود الطريق الواضح يمكن باب الاطلاع عليه سدودا وربما افاد التتبع العلم
بالاخذ في كثير من الصور اذا عرفت هذا فاعلم ان من هذا الباب رواية الشيخ عن الحسين بن سعيد بالطريق المتضمن الحسين بن
الحسن بن ابان فان حال الحسين هذا ليس بذلك المتضح بل لم يذكره الشيخ في كتاب الرجال مرتين احديهما في اصحاب
محمد العسكري والثانية في باب من لم يرو عن واحد من الائمة ولم يتعرض له في الموضعين بمدح ولا غيره كما هو الغالب من
طريقته وصورة كلامه في الموضع الاول هكذا الحسين بن الحسن بن ابان ادركه ولم اعلم انه روى عنه وذكر ابن قولويه انه
قرابة الصفار سعد بن عبد الله وهو اقدم منهما لانه روى عن الحسين بن سعيد وهما لم يرويا عنه وقال في الموضع الاخر

الحسين بن ابان

الحسين بن الحسن بن ابان يروي عن الحسين بن سعيد كتبه كلها روى عنه ابن الوليد ولم يتعرض له النجاشي
في كتابه الا عند حكاية رواية كتب الحسين بن سعيد ولم يذكر من حاله شيئا ثم ان كون الحديث المروي عنه ماخوذا
من كتب الحسين بن سعيد فنقول في تصحيحه على الطريق الصحيح الواضح اليه انما يظهر مع تعليق السند والابتداء باسم الحسين بن
سعيد على ما هي قاعدة الشيخ واما مع ذكر الاسناد بتمامه فيحتمل كون الاخذ من كتب غيره فلا نعلم رواية احد
عنه بالطريق الصحيح ولكن قرائن الحال تشهد بان كل رواية يرويها الشيخ عن الحسين بن ابان عن الحسين بن
سعيد فهي من كتب الحسين بن سعيد اذ لا يعرف لابن ابان رواية لغير كتب ابن سعيد ومحمد بن اورمة
وحيث ان كتب ابن اورمة
متروكة بين الاصحاب فالطريق خالية من روايته عنه وليس لابن ابان كتب يحتمل الاخذ منها ولانا في كثير
من يحتمل في نظر الممارس ان يكون الاخذ من كتبه ولان الشيخ يتفق له كثيرا رواية حديث في احد الكتابين متصل
الاسناد بطريق ابن ابان ويرويه بعينه في الكتاب الاخر معلقا مبدوا بالحسين بن سعيد او متصلا بطريق اخر
من طرقه اليه بل ربما وقع ذلك في الكتاب الواحد حيث تكرر ذكر الحديث لغرض واتفاقا ونحن نبين ذلك
في موضعه ولا ريب ان مثل هذه القرائن لتفيد القطع بالحكم ولنظائره يعرفها الماهر الفائدة الحادية عشرة يقول الشيخ
ابو جعفر الكليني في اول كثير من طرق الكافي عدة من اصحابنا وقد حكى النجاشي في كتابه عنه انه قال كلما كان في كتابي
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى فهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكمنداني وداود بن كورة واحمد بن ادريس وعلي
ابن ابراهيم بن هاشم وحكى ذلك العلامة في الخلاصة ايضا وزاد عليه انه قال وكلما ذكرته في كتابي المشار اليه عدة

من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي فهم علي بن ابراهيم وعلي بن محمد بن عبد الله ابن اذينة واحمد بن عبد الله ١٤٩
عن ابيه وعلي بن الحسن انتهى ويستفاد من كلامه في الكافي ان محمد بن يحيى احد العدة وهو كاف في الطرف وقد يقتضي
هذا البيان في اول حديث ذكره في الكتاب وظاهره انه احال الباقي عليه ويقتضي ذلك عدم الفرق بين كونه رواية العدة
عن احمد بن محمد بن عيسى او احمد بن محمد بن خالد وان كان البيان انما وقع في محل الرواية عن ابن عيسى فانه روى عن العدة
عن ابن خالد بعد البيان بجملة يسيرة من الاخبار وبعيد مع ذلك كونها مختلفة بحيث لا يكون محمد بن يحيى في العدة عن ابن
خالد ولا يتعرض مع ذلك للبيان في اول رواية عنه كما يتفق في اول رواية عن ابن عيسى **الفائدة الثانية عشر**
بان في اوائل اسانيد الكافي ايضا محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وامر محمد بن اسمعيل هذا ملتبس لان الاسم مشترك في
الظاهر بين سبعة رجال ذكرهم الاصحاب في كتب الرجال وهم محمد بن اسمعيل بن بزيع الثقة الجليل ومحمد بن اسمعيل البرمكي ومحمد
ابن اسمعيل الزعفراني وهذان وثقهما النجاشي ومحمد بن اسمعيل الكناني ومحمد بن اسمعيل الجعفري ومحمد بن اسمعيل الصيمري القمي
ومحمد بن اسمعيل البلخي وكلهم مجهولوا الحال والاول لا يتجه ارادته هنا من وجوه احدها ان الفضل بن شاذان دون ابن بزيع
في الطبقة لان الفضل لم يذكره الشيخ في كتاب الرجال الا في اصحاب ابي الحسن الثالث ع وربما احتمل من كلام النجاشي ان
يكون روى عن ابي جعفر الثاني ومحمد بن اسمعيل ذكره في اصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام قال النجاشي وادرك ابا جعفر
الثاني ومما يوضح هذا الوجه انه لم يوجد قط رواية عن محمد بن اسمعيل بن بزيع بالتصريح عن الفضل بن شاذان بعد التتبع
والاستقراء وثانيها انه روى في الكافي عن ابن بزيع اخبارا كثيرة بواسطتين لانه يروي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عنه

وهذا بانه

وهذا بان في الرواية عنه من غير واسطة بحسب العادة قطعا وثالثها ان وفاة محمد بن اسمعيل كانت في زمن
ابي جعفر الثاني فكيف يتصور لقاء الكليني له وبالجملة فاحتمال ارادته هنا اوضح في الانتفاء من ان يتبين واما
الثاني والثالث فكذلك لان البرمكي يروي عنه في اسانيد كثيرة بالواسطة والزعفراني متقدم ايضا فانهم ذكروا
انه ادرك اصحاب ابي عبد الله ع فلم يبق الا احتمال كونه احد المجهولين ويحتمل كونه غيرهم بل هو الاقرب فان الكشي
ذكر في ترجمة الفضل بن شاذان حكاية عنه وقال ان ابا الحسن محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري ذكرها ونحو
ما في التزام صاحب الاسم المبحوث للرواية عن الفضل بن شاذان من الدلالة على الاختصاص ونقل الحكاية عن
الرجل المذكور يؤذن بنحو ذلك فيقرب كونه هو وفي فهرست الشيخ حكاية عنه ايضا ذكرها في ترجمة احمد بن داود الفزاري
وقال في صدر الحكاية ذكر محمد بن اسمعيل النيسابوري ثم ان حال هذا الرجل مجهول ايضا اذ لم يعلم له ذكر الا [illegible] في
هذا التعيين كثير فائدة ولعل في اكثار الكليني من الرواية عنه شهادة بحسن حاله كما نبهنا عليه في الفائدة التي منه
مضافا الى اتقان حديثه وقد وصف جماعة من الاصحاب منهم العلامة احاديث كثيرة هو في طريقها بالصحة وذكر
الشيخ تقي الدين بن داود في كتابه ان هذا اللفظ اذا وردت رواية عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل
ففي صحتها قولان فان في لقائه له اشكالا فتقف الرواية بجهالة الواسطة بينهما وان كانا مرضيين معظمين وفهم من
هذا الكلام بعض الاصحاب انه ابن بزيع ووجه الاشكال في اللقاء مع هذا التقدير واضح لكنك قد عرفت فساد
هذا الاحتمال من غير الوجه المذكور ويرد بما ارشد اليه ابن داود من ان في البين واسطة مجهولة ان مقام [illegible]

الشيخ العظيم الشان اجل من ان ينسب اليه هذا التدليس الفاحش والصواب باعتقاده

ويقوى في خاطري ادخال الذي لم يشتمل

عليه في قسم الحسن

تمت الرسالة الرجائية

في دار

العلم قم

حرسها الله

في يوم الثلثاء اثنا وعشرين شهر رمضان المبارك في اثنين وسبعين ومائتين بعد الالف

من الهجرة النبوية المصطفوية وصلى الله على محمد واله الكرام البررة

على يد الاحقر الافقر المحتاج الى عفو ربه الكريم

عبد العظيم بن عبد الرحيم [illegible]

[illegible] غفر الله له

جميع المؤمنين

والوالدين

١٢٧٢

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله الذي ارتفع عن مطارح الافهام فلا توزن بمكيال عظمته بميزان العقول ومكيال الاوهام وجلت نعماؤه العظام وعظمت آلاؤه الجسام فعجزت عن احصاء قطرة من بحار جوده باصرح البيان وامداد الاعداد ذوي النهى والاحلام وصلى الله على نبينا محمد الذي بيض وجوه الدراهم باسمه السامي في جميع الاقطار ووزن مثاقيل الايمان بمحبته آله مطالع شموس الانوار صلوات الله عليهم ما انتقشت دنانير قلوب المؤمنين بحبهم وولائهم وتشعشعت جباه الموقنين بانوار اضوائهم اما بعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني ابن محمد تقي محمد باقر الى ما انتهى كثيرا من مهمات المسائل الشرعية مبنية على معرفة المقدار ولم اجد احدا من علمائنا حققها على وجه ترتفع عن وجوهها الاستار حتى انهم جعلوا معرفة الصاع والكر والمد والرطل والوسق والدرهم على التحرير مع انه قل ما اتحد شيء من افراد واحد في المقدار فضلا عن متغيرات متباعدة الاصقاع والاقطار واخذت في الفحص عن مبانيها فقلبت اوراق كتبهم ظهرا لبطن فلم اجد فيها ما يسمن او يغني من جوع حتى هداني تأييد التوفيق الى منهل التحقيق والتدقيق في روضة المتقين من تصانيف الفاضل الكامل ملاذ الطالبين ومحيي آثار الائمة الراشدين الذي جمع صنوف الفضائل والمعالي ففاق بذلك الافاضل والاعالي الذي قلبه الملكوتي مشكوة انوار الفيض السبحاني وصدره الملكوتي مخزن اسرار السبع المثاني مكرره معز زمن في ايام الطرب لغضله والالطاف ينادي بشهادة على جبابه الملكية بلسان الحال

لا سيما مع اشتداد ولع الثروة في العلم بين اهل زماننا وما ارتفعت في رياض الفضل ووحدة الا وقد استغاث من
سحاب الغَضْر حظه الاوفى كما لا يخفى على اهل عصرنا سيما بعد ذهاب اثنتا الذي عشر عشر في هذه المائة الحادية
وان كانت الجِدّة فيه ان هذا الاسم يوشر والضحى اذا سجى قد درست في دهرنا كل البدع ولا العسى لانام
كالوالد الشفيق والاراذل كالبعل العشيق اعني المتقي الرضي الوالد العلامة ادام الله على رؤسنا ورؤس سائر اهل العلم ظلاله
وزين بكرسي العلم لبرد حرامه وحلاله فوجدت فيه ما اداني الى ذلك سبيلا واوضح لي الى الحق دليلا وكان مع
ذلك مقنعا بالخفاء ومحتجبا تحت الحجاب فاردت ان اوضحه للطالبين وابينه للناظرين فشرعت مستعينا بولي
التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل فلنمهد اولا مقدمات للفقه الاولى ان الدنانير لم تتغير عما كانت عليه في عهد رسول الله
لان الاصل عدم التغيير ما لم يثبت خلافه وايضا لو كان لنقل الينا لعموم البلوى ولم ينقل مع انه تتوفر الدواعي على نقله
عدمه قال الرافعي في شرح الوجيز المثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا اسلام وكذا غيره من علمائهم وقد سمعت من الوالد
العلامة انه قال رايت كثيرا من الدنانير المعتبقة كالرضوية وغيرها بهذا الوزن واما الدراهم فقد اختلف اختلافا كثيرا
والمعتبر ما كان في عصر النبي ص وقد ذكر اكثر الخاصة والعامة انها كانت ستة دوانيق قال العلامة في التحرير والدراهم في صدر
الاسلام كانت صنفين بغلية وهي السود كل درهم ثمانية دوانيق وطبرية كل درهم اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام
وجعلا درهمين متساويين وزن كل درهم ستة دوانيق ونحوه قال في التذكرة والمنتهى وقال المحقق في المعتبر اول
الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الوزن المعدل فانه يقال ان السود كانت ثمانية دوانيق

والطبرية

والطبرية اربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهمين وذلك موافق لسنة النبي ص انتهى وقال الرافعي في شرح الوجيز المذكور
واما الدراهم فانها كانت مختلفة الاوزان واستقر في الاسلام على ان وزن الدرهم الواحد ستة دوانيق كل عشرة
منها سبعة مثاقيل من ذهب وفي المغرب يكون العشرة وزن سبعة مثاقيل المقدمة الثانية ان الدينار والمثقال شيء
متحدان وهذا مما لا شك فيه وهو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي فالصيرفي مثقال وثلث من الشرعي والمثقال الشرعي
درهم ونصف المثقال الصيرفي وربع عشره فيكون مقدار عشرة دراهم سبعة مثاقيل فيكون العشرون مثقالا اول
نصب الذهب في وزن ثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم والمائتا درهم اول نصب الفضة في وزن
مائة واربعين مثقالا وهذه النصب مما لا شك فيه اوتفقت عليها الخاصة والعامة وقد ظهر مما اسلفناه في
المقدمة الاولى قال العلامة في التحرير وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال
وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي ص المقادير الشرعية في نصاب الزكوة والقطع ومقدار الديات والجزية
وغير ذلك ونحوه قال في التذكرة والمنتهى واعلم انهم اتفقوا على ان كل دانق وزنه ثمان حبات من اوساط حب الشعير
كما صرح به علماء الفريقين وكذا ذكره صاحب كتاب الحاوي في باب الدرهم ثمان واربعون شعيرة والدينار
ثمان وستون شعيرة واربعة اسباع شعيرة لكنه ورد في خبر سليمان بن حفص المروزي انه وزن ست حبات والحبة وزن
حبتين من شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره ويقصد من قريب المقالة الثالثة الصاع اربعة امداد
وهذا متفق عليه بين الخاصة والعامة ويدل عليه اخبار صحاح كصحيحة الحلبي وصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة زرارة لكنهم اختلفوا

في الفطرة فذهب اكثر علمائنا الى انه رطلان وربع بالبغدادي بكون الصاع تسعة ارطال بالعراقي ورطل ونصف بالمدني
يكون الصاع ستة ارطال بالمدني حتى ادعى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة المحقة على كون الصاع تسعة ارطال والمد رطلين
وربعا وقال ابن ابي نصر من علمائنا ان المد رطل وربع وقال بعضهم رطل وثلث يكون الصاع خمسة ارطال وثلثا
ابو حنيفة رطلان يكون الصاع ثمانية ارطال وقد زيف العلامة في المختلف حجتهما الا انه اطال الكلام بالتعرض لهما وادلة حجة الجمهور فهي
ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة قال كان رسول الله ص يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال يعني
ارطال المدينة اي كلام الشيخ لانه نقله في الاستبصار بدون هذه التتمة وظاهر كلام العلامة في المنتهى انه جزء الخبر ويدل
عليه اخبار الفطرة لان بعضها بلفظ الصاع وبعضها بتسعة الارطال وبعضها بستة الارطال وبعضها بالجميع ويدل عليه صريحا ما رواه
الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن جعفر بن محمد بن ابراهيم الهمداني وكان معنا حاجا قال كتبت الى ابي الحسن ع على
يدي ابي جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي فكتب الي
الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة وما رواه
الشيخ عن علي بن حاتم قال حدثني ابو الحسن محمد بن عمرو عن ابي عبد الله الحسين بن الحسن الحسيني عن ابراهيم بن محمد الهمداني
قال اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر ع اسأله عن ذلك فكتب ان الفطرة صاع من قوت بلدك
وساق الحديث الى ان قال تدفعه وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما تكون الفطرة الفا
ومائة وسبعين درهما وما رواه الكليني عن بعض اصحابنا عن محمد بن عيسى عن علي بن بلال قال كتبت الى الرجل ع اسأله

عن الفطرة

عن الفطرة وكم تدفع فكتب ستة ارطال من تمر بالمدني وذلك تسعة ارطال بالبغدادي واحتج ابن ابي عمير بما
رواه الشيخ في الموثق باسناده عن سماعة قال سألته عن الذي يجزي من الماء للغسل فقال اغتسل رسول الله ص بصاع
وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة امداد وكان المد قدر رطل وثلث اواق واجاب العلامة بان سماعة فطحي مع
ان ذلك لم يسنده الى امام ومع ذلك حكم بان الصاع خمسة امداد فيكون مقاربا لما قلناه من ان الصاع اربعة امداد
انتهى اقول لا يخفى سهوه في قوله ان سماعة فطحي بل واقفي لكن الكفر ملة واحدة ثم اعلم ان الاوقية على الظاهر من
كلام اكثر اللغويين اربعون درهما ونقل عن بعضهم انها تطلق على سبعة مثاقيل ايضا وعلى وزن آخر قريب منها قال
الجوهري والاوقية في الحديث اربعون درهما وكذلك كان فيما مضى فاما اليوم فيما يتعارفها الناس ويقدر عليه
الاطباء فالاوقية وزن عشرة دراهم وخمسة اسباع درهم وقال الجزري الاوقية بضم الهمزة وتشديد الياء
اسم لاربعين درهما وقال الفيروزآبادي الاوقية بالضم سبعة مثاقيل كالوقية بالضم وفتح المثناة التحتانية
مشددة واربعون درهما والجمع اواقي واواق ووقايا وقال المطرزي الاوقية بالتشديد اربعون درهما قال
وعند الاطباء الاوقية وزن عشرة مثاقيل وخمسة اسباع درهم وفي كتاب العين الوقية وزن من اوزان الدهن
وهي سبعة مثاقيل اقول فظهر ان الاوقية في القديم كانت تطلق على اربعين درهما والظاهر ان المراد الدراهم المعمول في
زمان الرسول ص وان احتمل غيره وسنتكلم في هذا الخبر بعد تحقيق معنى الرطل المقدمة الثانية الرطل يطلق بالاشتراك على ثلثة
اوزان المكي والمدني والعراقي فالعراقي نصف المكي وثلثا المدني فالمدني ثلثة ارباع المكي والمشهور ان الرطل العراقي

احد وتسعون مثقالا كذا ذكره شيخنا البهائي والشهيد في الذكرى والتذكرة في بحث الغسل والفطرة لكنه ذكر في بحث زكاة
الغلات من المنتهى والتحرير ان الرطل العراقي مائة درهم وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم وتسعون مثقالا وكذا ذكر
احمد بن علي بن ابي في كتاب الايضاح من الاول الى الثالث والظاهر ان هذا سهو منه ره وكانه كان توهم عنده ... الذي اخرج
ما ذكرنا لكنهم وتبعهم فيه ذا هؤلاء من مخالفة نفسه في الموضع ومخالفة الاخبار والاقوال ... نصف الاول الرطل العراقي
مائة وثلثون درهما وعلى الثاني مائة درهم وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم والرطل المدني على الاول مائة
وخمسة وتسعون درهما والمكي مائتان وستون درهما وعلى الثاني المدني مائة واثنان وتسعون درهما وستة اسباع درهم
والمكي مائتان وسبعة وخمسون درهما وسبع درهم كل ذلك لما بينا في المقدمة الثانية من النسبة بين المثقال والدرهم
ثم اعلم ان الذي اشتهر على الاول ثمانون درهم واثنان وتسعون درهما ونصف درهم وعلى الثاني مائتان وسبعة وثمانون
درهما وسبعا درهم وما ذهب اليه ابن ابي نصر في المراد كان يراد الرطل العراقي كما هو الظاهر فعلى الاول مائة واثنان
وستون درهما ونصف درهم وعلى الثاني مائة وستون درهما وخمسة اسباع درهم والكلي ان ضرب ساعة لا يدل على ما ذهب اليه
برجحه كما عرفته في المقدمة الخامسة في الكلام على خبر سماعة اعلم انه يشكل العمل بخبر سماعة لعدم معلومية كون الرطل ماخوذ
فيه اي رطل والاوقية اي اوقية وان كان الظاهر ان يكون الرطل فيه العراقي والاوقية اربعين درهما ولو حمل الرطل
على المدني والمكي والاوقية على الاربعين زاد على المشهور بكثير نعم لو حمل الرطل على المدني والاوقية على سبعة مثاقيل كان
الصاع اعني خمسة الامداد الفا ومائة وخمسة وعشرين درهما فيقرب من الصاع المشهور كما عرفته لكن قد عرفت حمل الاوقية
على ذلك

على ذلك بعيد ولو حمل الرطل على العراقي والاوقية على الاربعين يصير الصاع مائتين وخمسين درهما على الاول ومائتين
واربعين درهما واربعة اسباع درهم على الثاني المقدمة السابعة اعلم انه روى سليمان بن حفص المروزي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
ان الصاع خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم وزن ستة دوانيق والدانق ستة حبات والحبة وزن
حبتين من شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره وهذا يخالف المشهور من جهات لان فيه ان الصاع خمسة امداد وقد عرفت
اتفاقهم على انه اربعة امداد من المتاخرين والثاني فيه ان المد وزن مائة وثمانين درهما وقد عرفت تحديده على جميع الاقوال
والثالث فيه ان الدانق وزن اثني عشرة حبة مع ان المشهور انه ثمان حبات فالحبات يصير الدرهم على المشهور ثمانين
حبة وعلى هذا يصير عشرين الفا ومائة وستين حبة والرطل العراقي اذا كان احدا وتسعين مثقالا فهو ستة الاف وخمسمائة واثنان
واربعون شعيرة والرطل المدني والمكي بحسب ذلك المقدمة الثامنة الصاع على المشهور الف ومائة وسبعون درهما كما دلت عليه رواية
الهمداني فان المراد بالوزنة في الاول الدرهم كما صرح به خبره الثاني وهو يدل على ما هو المشهور في تحديد الرطل احد وتسعين
مثقالا وهو ثمان مائة وتسعة عشر مثقالا ونصف وخمسون الفا ومائة وستون شعيرة وعلى مذهب ابن ابي نصر اربعمائة
وخمسة وخمسون مثقالا ونصف مائة وخمسون درهما وعلى خبر سماعة ما حرز الف ومائتان وخمسون درهما وثمان مائة وخمسة وسبعين
مثقالا شرعيا وبالحبات ستون الف حبة واما على خبر المروزي فلو جعلناه اربعة امداد على وفق المشهور يصير الفا ومائة
وعشرين درهما وسبعمائة واربعين وثمانين مثاقيل شرعية ولو اذا عملنا عليه بظاهره وجعلناه خمسة امداد كما فعله الصدوق ره
في الفقيه في مقدار الماء للوضوء والغسل وان خالفه ووافق المشهور في الزكاة يصير الفا واربعمائة درهم بهذا ... بالدراهم المشهورة

الفين وماية درهم وبالحبات مائة الف وثمانمائة حبة وهو قريب من ضعف الصاع المشهور ولذا حمله الوالد العلامة

مع زوجته لما رواه الصدوق ره عن ابي جعفر ع انه قال اغتسل رسول الله ص

على الصاع الذي اغتسل به رسول الله ص هو وزوجته من خمسة امداد من اناء واحد فقال له زرارة كيف صنع فقال بدا هو

بيده في الماء قبلها فانقى فرجه ثم ضربت هي فانقت فرجها ثم افاض هو وافاضت هي على نفسها حتى فرغا وكان الذي

اغتسل به النبي ص ثلثة امداد والذي اغتسلت به مدين وانما اجزء عنهما لانهما اشتركا فيه جميعا ومن انفرد بالغسل وحده فلا بد له

من صاع وروى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن وقت غسل الجنابة كم يجزى من

الماء فقال كان رسول الله ص يغتسل بخمسة امداد بينه وبين صاحبته ويغتسلان جميعا من اناء واحد وروى الشيخ في الصحيح

عن معوية بن عمار قال سمعت اباعبدالله ع يقول كان رسول الله ص يغتسل بصاع واذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع

ومد وقد ظهر من الخبر الاول والثالث ان المنفصل من الصاعين لاجل الاشتراك بل نقول الثلثة الامداد التي اغتسل رسول الله ص

بها لا تقصر عن الصاع المشهور بكثير لانها تبلغ ستين الفا واربعمائة وثمانين حبة ويمكن ان يقال ان هذا الخبر مؤيد

لخبر سماعة ومؤيد به لانه لا يحصل فرق كثير بين هذه الثلثة الامداد وبين الصاع الذي وقع فيه الاربعمائة وثمانين حبة

الى عشرة دراهم اعني سبعة مثاقيل شرعية ومثل هذا التفاوت لا يعتد به في امثال هذه المقامات التي بنيت على

التخمين والتقريب بل نقول لا تفاوت المكاييل والموازين بمثل هذه الاقدار والله يعلم وجه الاخبار ثم اقول ايها الطالب

للتحقيق سقاك الله من رحيق التدقيق ان ايقنت ما مهدناه وتحققت ما حققناه يتجمع لك ما يتبين لك من جملة حفظ

ما يهدي اليك في فصول الفصل الاول فيما يتبين به المشهور في الصاع والمد والدرهم وغير ذلك من التحديد فنقول ان الذي

في زماننا

في زماننا هو بالرازي ثلثة وستين دينارا من الفلوس لان الدرهم العباسي القديم كان عشرة دوانيق من الصيرفي

بالرازي اي دينار من الفلوس فالمثقال الصيرفي بالرازي مائة وعشرين دينارا من الفلوس اعني ستة دوانيق ولما

ذكرنا في المقدمة الاولى ان الدرهم نصف وربع عشر من الصيرفي فيكون مقدارا بالثلثة وستين دينارا من الفلوس

وذلك ما اوردناه واما الصاع فهو نصف المن الشاهي العباسي واربعة عشر مثقالا وربع مثقال من الصيرفي وذلك

لان المن الشاهي الف ومائتا مثقال بالصيرفي والصاع ثمانمائة مثقال وتسعة عشر مثقالا بالشرعي فيكون مائة

واربعة عشر وربع من الصيرفي وان اردت استعلام ذلك مع وضوحه فاضرب الثمان مائة واربعة عشر في عدد دوانيق

المثقال الشرعي اعني اربعة واربعين وقسم الحاصل اعني ثلثة الاف وستمائة وخمسة وثمانين من الضعف على عدد دوانيق

الصيرفي اعني ستة يحصل المطلوب والمد الذي هو ربع الصاع مائة وثلثة وخمسون مثقالا ونصف مثقال ونصف ثمنه بالصيرفي

فيزيد على ثمن المن الشاهي الذي يقال له بالفارسية پنجاه درم بثلاثة مثاقيل ونصف ونصف ثمنه وذلك بعيد ما افاده

غير خفي على ذي حجى والرطل العراقي ثمانية وستون مثقالا وربع مثقال بالصيرفي اذا كان احدا وتسعين مثقالا شرعيا على ما

مر ومن التقريب فينقص عن نصف ثمن المن الشاهي الذي يقال له بالفارسية بيست وپنج درم بستة مثاقيل ونصف وثلثة ارباع

مثقال واما الكر اعني الفا ومائتا رطل بالعراقي فهو مائة الف وتسعة الاف وماتا مثقال شرعي فيكون احدا وثمانين

الفا وتسعمائة مثقال صيرفي وبالمن الشاهي الجديدة ثمانية وستين منا وربع من واذا جعل الرطل في الكر المدني فقطع

المشهور مائة من وثمان وثلثة اثمان من بالمن الشاهي وعلى ما ذهب اليه العلامة الكرابي رطل العراق احد وثمانون الف مثقال

صيرفي وبالمن الشاهي سبعة وستون منا ونصف من ثم اعلم انا قدرنا ان الظرف الذي يكون شبرا في شبر
بسبع اللبنين وثلثمائة وثلثة واربعين مثقالا صيرفيا فمع الذهب المشهور اعني ثلثة اشبار طولها في مثلها في مثلها يكون الكر
مائة الف واربعمائة وستة وخمسين مثقالا وخمس مثقال وبالمن الشاهي الجديد ثلثة وثمانين منا ونصف من وستة وخمسين
مثقالا وخمس مثقال وعلى مذهب القميين اعني ثلثة اشبار في مثلها في مثلها يكون الكر ثلثة وستين الفا ومائتين والعطا
وستين مثقالا وبالمن الشاهي اثنين وخمسين منا ونصف من واحدا ومائتين وستين مثقالا وعلى ظاهر خبر اسمعيل بن جابر
اعني ذراعا وشبرا في ذراع وشبر في ذراعين يكون بالوزن سبعين منا وربع من وثمانية واربعين مثقالا اعني اربعة
وثمانين الفا وثلثمائة وثمانية واربعين مثقالا صيرفيا وهذا قريب مما قدرناه من ارطال العراقي واذا حمل خبر
اسمعيل بن جابر على الحوض المدور كما حمله الوالد العلامة في شرح يبلغ خمسة وخمسين منا ومائتين وثلثة وسبعين مثقالا
وثلثة اسباع مثقال واما نصاب الذهب فظاهر لما ذكرنا من عدم تغير الدينار واتحاده مع المثقال الشرعي واما نصاب الفضة
فالنصاب الاول اعني مائتي درهم مائة واربعون مثقالا شرعيا كما مر فيكون مائة وخمسة مثاقيل صيرفية وعلى ما ذكرناه من
ان الدرهم بالرازي ثلثة وستين دينارا من الفلوس يكون خمسة النصاب الاول اثني عشر الفا وستمائة دينار منها اي ثلثة وستين
عباسيا بالضرب القديم المشهور عشرة دوانيق لا الضرب الجديد المشهور تسعة دوانيق ونصفا واما بالضرب الجديد فستة وستين
عباسية وثلثة دوانيق من تسعة دوانيق ونصف والخمس من النصاب الاول خمسة دراهم اي بالرازي ثلثمائة وخمسة عشر دينارا
من الفلوس والنصاب الثاني اربعون درهما وهو ثمانية وعشرون مثقالا صيرفيا بالرازي الفين وخمسمائة وعشرين دينارا من الفلوس

حسب القدم

حسب القدم واما نصاب الغلات الاربع فهو خمسة اوسق كل وسق ستون صاعا فيكون المجموع ثلثمائة صاع
لكل وسق ستة وثلثون الفا وثمانمائة وخمسة وعشرون مثقالا صيرفيا فمجموع الخمسة الاوسق مائة واربعة وثمانون الفا
ومائتان وخمسة وسبعون مثقالا صيرفيا وهو مائة وثلثة وخمسون منا ونصف من ونصف ثمنه واما الدية فيجب الف درهم اي
عشرة آلاف درهم فثلثة وستون تومانا بالضرب القديم وبالجديد ستة وستين تومانا وخمسة عشر عباسيات وثلثة
ارباع عباسية اي ثلث شاهيات وثلثة اثمان دانق من تسعة دوانيق ونصف واما المهر السنة خمسمائة درهم ثلثة
توامين وخمسة عشر محمديا بالقديم وبالجديد ثلثة توامين وثلثين محمديا وثلث شاهيات اي ثلثة ارباع عباسية وثلثة
اثمان دانق من تسعة دوانيق ونصف الفصل الثاني في بعض ما لم يتبين مع المشهور مما قدمنا ذكره وفيه مقاصد الاول
ما يتبين به تحديد الرطل بتسعين مثقالا فنقول المشهور ان المن مائة واحد وعشرون مثقالا وسبعة اثمانه فيزيد على ثمن
المن الشاهي بمثقال وسبعة اثمانه والصاع يزيد على نصف المن الشاهي بسبعة مثاقيل ونصف بالصيرفي ونصاب الكر
ينقص عما ذكرناه في الفصل السابق بمائتين وخمسة وعشرين مثقالا صيرفيا والكر بالرطل العراقي احد وثمانون الف مثقال
صيرفي وبالمن الشاهي سبعة وستون منا ونصف من وبالرطل المدني مائة من ومن واحد وربع من وعلى ما ذكرنا نقص
العراقي المقصد الثاني التحديد على خبر سماعة فنقول ان قلنا ان الرطل احد وتسعون يبلغ الكر الف مائة واحد واربعين مثقالا
وربع مثقال صيرفي والصاع ستمائة وستة وخمسين مثقالا صيرفيا واربعة والخمسة الاوسق مائة وستة وتسعون الفا وثمانمائة
وخمسة وسبعون مثقالا اي مائة واربعة وستين منا ونصف ثمن من وان قلنا ان الرطل تسعون مثقالا

عما قلناه باربعة دوانيق ونصف من الصيرفي والصاع ثلثة مثاقيل صيرفية والاوراق ثلثة ارباع المن الشاهي واذا جعلنا
الرطل فيه على المدني يصير المد ثلثمائة وخمسة عشر درهما والصاع اعني خمسة امداد الفا وخمسمائة وخمسة وسبعين درهما بالدراهم
المشهورة وبالمثقال الشرعي الفا ومائة واثنين مثقالا ونصف مثقال وبالمثقال الصيرفي ثمانمائة وسبعة وعشرين مثقالا
وربع مثقال ومع هذا ففي الفصل الثالث في التحديد على خبر سليمان بن حفص المروزي فاقول وبالله التوفيق المد بالدراهم المشهورة
اربعمائة وعشرون درهما وثلثمائة واربعة وتسعون مثقالا شرعيا وثلثمائة وخمسة عشر مثقالا ونصف مثقال صيرفي والصاع ان
اخذناه اربعة امداد يبلغ ثمانمائة واثنين وثمانين مثقالا وان اخذناه خمسة كما هو الظاهر الخبر فهو الف واربعمائة وسبعون
مثقالا شرعيا والف ومائة واثنان مثقالا ونصف مثقال صيرفي فينقص عن المن المدينة الشاهي بسبعة وتسعين مثقالا
ونصف مثقال صيرفي ومع هذا فحصل الاختلاف في الرطل ايضا بسبب اختلاف مقدار الصاع اذ ورد في الاخبار ان الصاع تسعة
ارطال بالعراقي وستة بالمدني فبزيادة الصاع يزيد الرطل ايضا فيكون الرطل العراقي مائة وعشرين مثقالا ونصف مثقال
صيرفي ومجموع الكر اذا حسبنا بالرطل العراقي مائة الف وسبعة وخمسين الف مثقال صيرفي وبالمن الشاهي مائتين وخمسين منا
وخمسة اسداس من ويكون الرطل المدني مائة مثقال وثمنه وثمانين مثقالا وثلثة ارباع مثقال صيرفي واذا حسبنا الكر
بالمدني يكون بالمن الشاهي مائتين وستة وعشرين منا وربع من ومع هذا ففي الفصل الرابع اعلم انه لما كان تحديد الدرهم
في خبري الهمداني مسكوتا عنه وكان في خبر المروزي مذكورا ولم يرد تحديد الدرهم في خبر آخر لا يبعد ان يقال الاقرب في
الجمع بين الاخبار ان يؤخذ الدرهم الذي ورد في خبر الهمداني بما حدد في خبر المروزي ويحكم بتخلف الكر بحسب اختلاف الارطال

فيصير الرطل

فيصير الرطل العراقي على هذا اذ حسب الحبات بالدرهم المشهور موافقا للرطل المدني اعني مائة وخمسة وتسعين درهما
بالدراهم المشهورة والرطل المدني مائتين واثنين وتسعين درهما ونصف درهم ومائتين واربعة مثاقيل وثلثة ارباع مثقال
شرعي ومائة وثلثة وخمسين مثقالا ونصف مثقال ونصف ثمنه بالصيرفي والمد بمائة ثمن مثقال شرعي وثمانين و
مثقالا وربع مثقال صيرفي وثلثة ارباع ثمنه والصاع الفا وسبعمائة وخمسة وخمسين درهما والفا واثنين وثمانية وعشرين
مثقالا ونصف مثقال شرعي وتسعمائة واحدا وعشرين مثقالا وثلثة اثمان مثقال صيرفي وثلثة ارباع المن الشاهي واذا جعلنا
وعشرين مثقالا وثلثة اثمان مثقال فالكر على هذا بالرطل العراقي مائة من ومنان وثلثة اثمان بالمن الشاهي المدينة
وبالرطل المدني مائة وثلثة وخمسون منا ونصف من ونصف ثمنه الفصل الخامس في بيان المقادير على خبر سليمان بن حفص
الدرهم على خبر المروزي فالصاع الف وثمانمائة وخمسة وسبعون درهما وبالمثقال الشرعي الف وثلثمائة واثنان
وتسعون مثقالا ونصف مثقال وبالمثقال الصيرفي تسعمائة وتسعة وستون مثقالا وثلثة اثمان مثقال واذا جعلنا الرطل
على المدني يصير الصاع الفا ومائتين واربعين مثقالا وسبعة اثمان مثقال صيرفي فيزيد على المن الشاهي اربعين مثقالا
وسبعة اثمان مثقال ثم اعلم اني سمعت من الوالد العلامة ان شيخنا العلامة التستري كان يرى ولو ان الكثرة احتياطا
في المقادير مكان المثاقيل الشرعية المثاقيل الصيرفية فيزيد على كل المقادير التي ذكرناها ربعها وانت بعد التحقيق والحق
المبين بعدما احطت خبرا بما القيناه اليك وحضرة نظري القاصر لديك لا يخفى عليك الاحتياط في الدين في
جميع الاحكام المتعلقة بذلك اذ الاحتياط في بعضها الاخذ بالاقل كما في نصاب والدراهم في القطعة وفي بعضها الجعل

بالاكثر كالفطرة والكر ونصاب اخر ثم انى لما قضيت الوطر عما هو المقصود في هذه الرسالة اردت ان اختمها بما يناسبها
من حل خبر قد صدر من اهل بيت الرسالة والجلالة وعجبت فيه افكار الفضلاء المدققين فرجعوا عنه بالعجز معترفين ليكون
ختام الكلام مسكا اذفر يروح به مشام الناظرين اما الخبر فهو ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن سلمة بن الخطاب عن الحسن بن راشد عن علي بن اسمعيل الميثمي عن حبيب الخثعمي قال كتب ابو جعفر المنصور الى محمد بن
خالد وكان عامله على المدينة عن الخمسة في الزكاة من المائتين كيف صارت وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله ص
وامره ان يسأل فيمن يسأل عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد ع قال فسأل اهل المدينة فقالوا ادركنا من كان قبلنا على هذا
فبعث الى عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد ع فسأل عبد الله بن الحسن فقال كما قال المستفتون من اهل المدينة
فقال ما تقول يا ابا عبد الله فقال ان رسول الله ص جعل في كل اربعين اوقية اوقية فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن
ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق قال حبيب فحسبناه فوجدناه كما قال فاقبل عليه عبد الله بن الحسن فقال من اين
اخذت هذا قال قرأت في كتاب امك فاطمة ع قال ثم انصرف فبعث اليه محمد بن خالد ابعث الي بكتاب
فاطمة ع فارسل اليه ابو عبد الله ع انما اخبرتك اني قرأته ولم اخبرك انه عندي قال حبيب فجعل محمد بن خالد
يقول لي ما رأيت مثل هذا قط انتهى اقول حاصل السؤال انه قد كان في عهد النبي ص النصاب الاول من الفضة مائتي درهم وقد
قرر فيه خمسة دراهم وكان الخمسة في هذا الزمان يعتبرون ان النصاب الاول مائتان وثمانون درهما ويلزم فيه سبعة دراهم
فلم حصل هذا الاختلاف فلم يقدر الفقهاء الفاضلون عن ادراك الحق لما كبون عن مراد اهل البيت ع حاصل جوابه

جوابه ع ان الدرهم كان في زمانه ص ستة دوانيق فصار النصاب الاول مائتين واربعين درهما لانك اذا اخذت
من كل درهم دانقا حصل اربعمائة دانق فاذا جعلت كل خمسة دوانيق درهما زاد على المائتين اربعون وايضا صار ما
يلزم اخراجه منه ستة دراهم لان الخمسة كانت ثلثين دانقا فاذا جعلت كل خمسة درهما صارت ستة ثم تغير بعد ذلك
وصار وزن الدرهم اربعة دوانيق وسبعي دانق اي خمسة اسباع الدرهم الذي كان في عهده ص فصار النصاب الاول مائتين
وثمانين درهما وما يلزم اخراجه منه سبعة دراهم وهذا الدرهم كان شايعا في عهد المنصور عليه اللعنة ثم انه ع فهمهم علم
ذلك بالاوقية لانها كانت مضبوطة لم تتغير من زمن النبي ص الى ذلك الزمان وكان معلوما انها كانت اربعين
درهما في عهده ص وكان في ذلك الزمان على وزن ستة وخمسين درهما فلما حسبوا ذلك علموا ان ذلك نشأ
من تغير الدراهم والغرض انه كيف صار الخمسة على وزن سبعة فقول السائل كيف صارت وزن سبعة ليس كما ذكروا انه كيف
صارت الخمسة سبعة مع بقاء النصاب بحاله كما فهمه بعض المعاصرين والنصاب ايضا بحاله فتدبر وقوله ع فاذا حسبت
ذلك اي مقدار الاوقية في زمن النبي ص والان علمت ان كل خمسة في زمانه كان على وزن سبعة وقوله ع
وقد كانت وزن ستة يعني كانت الخمسة قبل ذلك الزمان وقبل هذا التغير الاخير ستة لانه كانت الدراهم
خمسة دوانيق وقوله رأيت مثل هذا قط اي هل رأيت مثل جعفر بن محمد ع الراسخة في القرابة قط او هل رأيت مثل
جعفر بن محمد ع في العلم والفضل او رأيت مثل هذا التوجيه للكلام لعدم ارسال الكتاب والاخير ابعد والاول اظهر
ويحتمل ان يكون الدراهم التي كانت في زمن النبي ص كانت قد تغيرت الى ذلك الزمان لم لا يكفي خمسة

وقد قرر رسول الله في كل مائتين خمسة فنسبتهم الى المائتين انها جزء من اربعين جزءا من النصاب
والسبعة من هذه الدراهم بسبع دنانير عشر المائتين من دراهم زمن الرسول فعلم انه
يلزم في المائتين من تلك الدراهم سبعة من هذه الدراهم
والله اعلم وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذه
الرسالة والحمد لله اولا وآخرا والصلوة
والسلام على محمد وآله
الطاهرين

١٢٧٢

در روز چهارشنبه بیست سیم شهر رمضان المبارك هزار و دویست و هفتاد و دو هجری باتمام رسید بعون الله تعالی

العبد المذنب الخاطی العاصی المحتاج بغفران ربه الکریم
عبد العظیم بن رحیم ...
اللهم اغفر له ولوالدیه
بمحمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على افضاله وصلى الله على محمد وآله اما بعد فهذه جملة من صيغ العقد المتعة موافقة للاحتياط المؤدي عموما في النكاح خصوصا مشتملة للاقوال والاحتمالات الممكنة فاقول العقد المذكور لا يخلو اما ان يكون صادرا بين الرجل والمراة او بين وكيليهما او بين الرجل والوكيل للمراة او بالعكس وفي الصور الاربع لا يخلو اما ان يكون للمراة ولي يجب اعتبار رضاه اولا وفي الصور الثمان اما ان يكون للرجل ولي يجب اعتبار رضاه اولا فذلك ستة عشر صورة هذا مع تقدير بلوغهما فاحتياج المراة الى الولي على تقدير البكارة على قول وهو الاحوط واحتياج الرجل الى الولي على تقدير عدم بلوغه وعدم رشده وقد يكون ان يخبر بالغين او الزوج غير بالغ والزوجة بالغا او بالعكس فالصور اربع وستون فهذه هي الصور العقلية لكن منها ما لا يمكن شرعا كما اذا كانا صغيرين يخبر بالغين وفرض جواز تزويجهما للعقد او كان احدهما صغيرا وفرض جوازه فسقط جملة من الصور الممكنة عقلا المستحيلة شرعا ونذكر الباقي ان شاء الله تعالى فنقول اما ان يكون العقد واقعا بين وكيل الرجل ووكيل المراة وكون بكرا والاحوط ان يكون وكيل المراة وكيلا من وليها اعني الاب او الجد فان كان اسم الزوجة زينب فليقل وكيل المراة متعت موكلتي زينب موكلك محمدا من هذا الوقت الى طلوع الشمس بعبارته مثلا او زوجت او انكحت متعت موكلك محمدا موكلتي زينب في المدة المعلومة على الصداق المعلوم او بعضها زوجت او انكحت الجميع منها بدون متعت فيقول وكيل الرجل قبلت ذلك لموكلي في المدة المعلومة مع الصداق المعلوم ثم يقول وكيل المراة متعت نفس موكلتي من موكلك في المدة المعلومة بالمهر المعلوم فيقول

١٥٩ وكيل الرجل قبلت المتعة لموكلي في المدة المعلومة بالمهر المعلوم ثم يقول وكيل المرأة زوجت موكلك موكلتي زينب
في المدة المعلومة مع الصداق المعلوم ثم يقول زوجت ابنة موكلي موكلك في المدة المعلومة بالمهر المعلوم ثم يقبل
وكيل الرجل ثم يقول زوجت وانكحت موكلك ابنة موكلي في المدة المعلومة مع الصداق المعلوم ثم يحصل القبول
وان يكون واقعا بين الرجل والمرأة مع كمالها وعدم الحاجة الى الولي فتقول المرأة متعت نفسي مدة شهر بخمسين
شيئا فيقول الرجل قبلت لنفسي ويقول الرجل تزوجتك في المدة المعلومة مع الصداق المعلوم فان كانت بكرا فكذلك
ابوا وجدا لا ابيها قالت المرأة متعت نفسي اصالة ووكالة عن ابي وجدي في المدة المعلومة مع الصداق المعلوم
فيقول الرجل قبلت لنفسي ثم يأتي بجملة من الصيغ السابقة المطابقة بان يذكر احدى الصيغ الثلث او تثنيتين لكون
متعددة بنفسها وبين وبالبنا اصالة ووكالة عنها وعن كل واحد منهما ومن هنا يظهر حكم باقي الصور فان تزويج الخ
الصورتين وقد روي انه يقول اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه نكاحا غير سفاح بلا وارثة ولا موروثة كذا
وكذا ايوا بكذا وكذا درهما على ان عليك العدة ولا اطلب ولدك فان بذلي زوجتك وزوجتني ولا اقسم لك
ان الى الله عليك الغسل لي فاذا مضى شهرك فلا تزوجي حتى يمضي لك خمس واربعون يوما فان حدث بك ولد
فاعلميني وروي انها تقول بعد ذلك نعم واذا كان الموجب الاب يقول زوجتك ابنتي ولاية منها الى آخره وان كان الجد
للاب يقول زوجتك ابنة ابني ولاية عليها واذا كان وكيل احدهما يقول زوجت ابنة موكلي او ابنة ابن موكلي او يجمع
بينهما ان كان منهما واذا كان وكيلا لهما واحدا يقول زوجتك موكلتي ابنة موكلي او ابنة ابن موكلي في المدة المعلومة على الصداق
المعلوم

المعلوم وباقي الصور ظاهر مما ذكر والاقل لما يجري متعتك زينب شوال اجزاء فيقول قبلت وما زاد على ذلك احتياطا
وتأكيد لما ثبت شرعا واذا كان العقد بين وكيل الرجل والمرأة تقول زوجت نفسي من موكلك او بموكلك او من موكلك
حاجة في المدة المعلومة مع الصداق المعلوم فيقول الوكيل قبلت لموكلي واذا كان بين الرجل ووكيل المرأة يقول الوكيل زوجتك
موكلتي الى آخر لما مر من الصور المتعددة والله اعلم وصيغة الطلاق فلانة طالق او زوجتي او زوجة موكلي
او موكل موكلي او انت طالق وصيغة طلاق البذل ان يقول وكيلها بذلت ما لها بحقه موكلتي في ذمتك من مهر وغيره
على ان تطلقها به فيقول هي طالق على ذلك وصيغة الخلع بعد البذل خلعت فلانة على ما بذلت فيقول هي مختلعة على
ما بذلت فهي طالق ويشترط في صحة الطلاق طهر المطلقة من الحيض والنفاس اذا كانت غير حامل وكانت مدخولا بها
وزوجها حاضر معها وان تكون في طهر لم يجامعها فيه وان يسمع الطلاق شاهدان عدلان فصاعدا وان يقصد الطلاق
بالصيغة الصريحة لا بالكناية كقوله انت خلية او برية او بائن او نحو ذلك ويجوز طلاق الصغيرة والحامل وغير المدخول بها
واليائسة وزوجة الغائب بعد غيبة شهر بل ثلاثة اشهر وان كان في طهر قربها او الحيض والطلاق قسمان باين ورجعي فالاول
ستة طلاق الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها والمختلعة والمباراة والمطلقة ثلثا وما سوى ذلك فهو رجعي فلا
رجوع في طلاقهن وما سواهن يجوز الرجوع في طلاقهن في العدة والثلث الاول لا عدة عليهن والباقي عليهن العدة
وطلاق السنة ان يطلق مع الشرائط ثم يتركها حتى تخرج من العدة ثم يتزوجها بعقد جديد ثم يطلقها ويتركها حتى
تخرج من العدة وهكذا فتحرم في كل ثالثة حتى تنكح زوجا غيره وتحرم في التاسعة مؤبدا وطلاق العدة ان يطلقها مع الشرائط

ثم يراجع في العدة ويطأ ثم يطلقها في طهر آخر ثم يراجع في العدة ويطأ وهكذا فهذه تحرم في كل ثالثة حتى تنكح زوجا غيره
وتحرم في التاسعة مؤبدا ويكره طلاق الزوجة الموافقة والمحرم والامة اذا طلقت طلقتين حرمت على زوجها
حتى تنكح زوجا غيره حرا كان زوجها او عبدا والحرة المطلقة لا تحرم عليه الا بعد ثلاث حرا كان زوجها او عبدا ولا حكم
للمطلقة في العدة فان كانت غير مدخول بها او صغيرة فلا عدة عليها وكذا اليائسة من المحيض في الروايات والفتوى وتعتد
بثلاثة اشهر والعدة تجب على غيرهن من الوفاة ومع كل امرأة مات عنها حتى المتعة اذا ماتت في العدة والامة ولو المولودة
ام ولد وهي اربعة اشهر وعشرة ايام وذات الحيض تعتد من الطلاق بثلاثة قروء وهي الاطهار ويحسب الطهر الذي وقع
فيه الطلاق ان كان بقي منه شيء ولو يسيرا فتخرج من العدة برؤية اول الحيض الثالث والمسترابة التي لا تحيض وهي في سن
من تحيض اعم من ان يكون من الحيض او الحمل ان مرت بها ثلاثة اشهر تاما لم تر فيها دما فقد انقضت عدتها وان
رأت دما ولو في آخر الثالث اعتدت بالاقراء فان تاخر الحيض صبرت تسعة اشهر وهي اقل مدة تكون وهي
محمول مع الاضطراب والحامل تعتد من الطلاق بوضع الحمل ولو بعد الطلاق بلحظة ومن الوفاة بابعد الاجلين من الوضع واربعة
اشهر وعشرا وذات التوأمين تبين بوضع الاول ولا تتزوج حتى تضع الثاني واذا ادعت المرأة انقضاء العدة مع الامكان
قبل قولها واقل ما تنقضي به العدة ستة وعشرون يوما ولحظتان وفي الامة ثلاثة عشر يوما ولحظتان لانها تعتد من الطلاق
بطهرين والمطلقة تعتد من يوم الطلاق فان لم تعلم به الا بعد انقضاء العدة سقطت والمتوفى عنها تعتد بعد بلوغ
الخبر ولو بعد سنين ومع الرجل العدة في موضعين اذا طلق زوجته رجعيا واراد تزويج اختها وكذا المتعة اذا انقضت العدة

واراد تزويج اختها واذا طلق واحدة من الاربع واراد تزويج اخرى فيصبر في الموضعين حتى تنقضي عدتها ان
طلق بائنا فله التزويج في الحال واذا مات المطلق في العدة الرجعية استأنفت عدة الوفاة بخلاف البائن فتتم
العدة وقد مر بيان البائن والرجعي

تمت الرسالة

فائدة قال بعض علمائنا المعاصرين ان الكافي في جميع احاديثه حصرت في ستة عشر الف حديث ومائة وتسعة وتسعين
حديثا الصحيح منها باصطلاح من تأخر خمسة آلاف واثنان وسبعون حديثا والحسن مائة واربعة واربعون حديثا
والموثق مائة حديث والف حديث وثمانية عشر حديثا والقوي منها اثنان وثلاثمائة والضعيف منها اربعمائة وتسعة
آلاف وخمسة وثمانون حديثا واما الفقيه فيشتمل مجموعه على اربع مجلدات تشتمل على ستمائة وستين بابا الاول
منها يشتمل على سبعة وثمانين بابا والثاني على مائتين وثمانية وعشرين بابا والثالث على مائة وسبعين بابا والرابع
على مائة وثلثة وسبعين بابا جميع ما في المجلد الاول حصر بالف وستمائة وثمانية عشر حديثا وجميع ما في الثاني حصر بالف
وستمائة وسبعة وثلثين حديثا وجميع ما في الثالث حصر بالف وثلثمائة وخمسة احاديث وجميع ما في الرابع حصر بسبعمائة
وثلثة احاديث وجميع مسانيد الاول سبعمائة وسبعة وسبعين حديثا ومراسيله واحد واربعون وثمانمائة حديث
ومسانيد الثاني الف واربعة وستون حديثا ومراسيله ثلث وسبعون وخمسمائة حديث ومسانيد الثالث الف ومائتان وخمسة

وتسعون حديثا ومن المراسيل خمسمائة وعشرة احاديث وبابند الرابع سبعة وسبعون وسبعمائة ومن المراسيل مائة وستة وخمسون حديثا

فجميع الاحاديث المسندة ثلثة آلاف وستمائة وثمانية عشر حديثا والمراسيل الفان وخمسمائة وكذا حديثا واما الاستبصار فهو مجزى الى ثلثة

اجزاء الجزء الاول والثانى يشتملان على ما يتعلق بالعبادات والثالث يتعلق بالمعاملات وغيرها من ابواب الفقه والاول يشتمل على

ثلثمائة باب يتضمن جميعها الفا وثمانمائة وتسعة وتسعين حديثا والثانى يشتمل على مائتين وسبعة عشر بابا تتضمن الفا

ومائة وسبعون حديثا والثالث يشتمل على ثلثمائة وثمانية وتسعين بابا يشتمل جميعها على الفين واربعمائة وخمسة وخمسين حديثا

فابواب الكتاب تسعمائة وخمسة عشر بابا يشتمل على خمسة آلاف وخمسمائة واحد عشر حديثا كذا احصره الشيخ في اخر كتابه

الاستبصار واما التهذيب فلم يحضرني عدد ما اشتملت عليه من الابواب والاحاديث وان لم يزد على احاديث الكافي لم ينقص عنها الا باشتمال

بعد البحث عن المهمات والله العالم شيخ بهاء الدين مولده ببعلبك عند غروب شمس يوم الخميس لثلث بقين من شهر محرم

الحرام سنة الثالثة والخمسين وتسعمائة وتوفى قدس سره الاثنى عشر خلون من شوال سنة الحادية والثلثين بعد الالف وقيل

ثلثين بعد الالف وكان موته باصبهان وقد دفن في مشهد الرضا ع ومن تصانيفه كتاب الجامع عباسى وكتاب الزبدة في

اصول الفقه وكتاب مفتاح الفلاح والرسايل الخمس الاثنى عشريات في الطهارة والصلوة والصوم والزكوة والحج

ورسالة في علم الدراية تسمى بالوجيزة ورسالة تسمى بنقد الزبدة ورسالة في تشريح الافلاك ورسالة في القبلة ورسالة في الاسطرلاب

وخلاصة الحساب وكتاب الكشكول وكتاب المخلاة والحديقة الهلالية وكتاب الاربعين وكتاب حبل المتين لم يخرج منه الا

القليل من الطهارة والصلوة وكتاب مشرق الشمسين لم يخرج منه الا كتاب الطهارة وكتاب عروة الوثقى في تفسير القرآن لم يخرج

الا تفسير

الا تفسير سورة الفاتحة لا غير وحاشية على شرح العضدي على مختصر الاصول ورسالة في المواريث ورسالة في ذبائح اهل الكتاب

ورسالة الصمدية لاخيه الشيخ عبد الصمد وقد توفى الشيخ عبد الصمد المذكور سنة عشرين بعد الالف حوالى المدينة المنورة ونقل

جسده الى النجف الاشرف وله ايضا حاشية على الفقيه لم يتم وكتاب التهذيب في النحو وبحر الحساب و [illegible]

في ايام الصغر وجواب مسائل الشيخ صالح الجزايري وجواب المسائل المدنيات وشرح الفرائض النصيرية للمحقق الطوسي

لم يتم ورسالة في نسبة اعظم الجبال الى قطر الارض وتفسير المرسوم بعين الحيوة ورسالة في الكر ورسالة الاوقات عربية

وشرح الصحيفة المرسوم بحدائق الصالحين وحاشية البيضاوي لم يتم وحاشية المطول لم يتم ورسالة القبلة ورسالة تواريخ

المجاز من شعره وانشائه وحواشي الكشاف وحاشية الخلاصة في الرجال وشرح رسالة الاثنى عشرية للشيخ حسن ولد الشهيد

الشهيدية ورسالة القصر والتخيير في السفر ورسالة في بيان ان انوار ساير الكواكب مستفادة من الشمس ورسالة في حل اشكال عطارد

والقمر ورسالة في احكام سجود التلاوة ورسالة في استحباب السورة ووجوبها وشرح شرح الرومي على الملخص الى غير ذلك من

المسائل والرسائل والحواشي **تصنيفات الشهيد الثاني** قدس سره كتاب مسالك سبع مجلدات وشرح الارشاد المعروف بروض الجنان

الا انه لم يخرج منه الا كتاب الطهارة والصلوة قبل من اول الالف وكتاب شرح الالفية ... واخرى مختصر واخر مطول وشرح

النفلية وشرح اللمعة وحاشية فتوى خلافيات الشرايع وحاشية الشرايع وحاشية القواعد وتمهيد القواعد وحاشية الارشاد

ومنية المريد في آداب المفيد والمستفيد وحاشية المختصر النافع ورسالة اسرار الصلوة ورسالة في نجاسة البئر بالملاقاة وعدمها ورسالة

في بعض الطهارة والحدث ... في الاربعة ورسالة فيمن احدث في اثناء غسل الجنابة ورسالة في تحريم طلاق الحائض الغائب عنها زوجها

زوجها الدخول بها ورسالة في طلاق الغائب ورسالة في صلوة الجمعة ورسالة في ميراث الزوجة ورسالة في عدم جواز تقليد
الميت ورسالة في الاجتهاد والبداية في الدراية وشرح البداية وكتاب غنية القاصدين في اصطلاحات المحدثين ورسالة
في شرح حديث الدنيا مزرعة الآخرة ورسالة في تحقيق الاجماع وكتاب الاقتصاد وحاشية على عقود الارشاد ومنظومة في النحو وشرحها
ورسالة في شرح البسملة وفوائد خلاصة الرجال ورسالة في ذكر احواله الى غير ذلك من الرسائل والحواشي وتصانيف الشيخ حسن
صاحب المعالم كتاب المنتقى في الاحاديث الصحاح والحسان مجلدان خرج منه كتب العبادات وكتاب المعالم وحاشية على مختلف الشيعة
وكتاب المشكوة في تحقيق معنى الاجتهاد والتقليد وكتاب الاجازات والتحرير الطاووسي في الرجال مجلد ورسالة الاثنى عشرية في
الطهارة والصلوة وغير ذلك واما السيد محمد صاحب المدارك فله مصنفات منها كتاب المدارك والذي خرج منه ما يتعلق
بالعبادات وحاشية الاستبصار وحاشية التهذيب وحاشية على الفية الشهيد وشرح مختصر النافع وله كتاب شواهد الشيخ الناظم
رأيته في العجم قد صنفه في خراسان ومصنفات ملا محمد تقي شرح له على الفقيه بالفارسية وآخر بالعربية وكتاب شرح الصحيفة
وحديقة المتقين فارسي ورسالة في الرضاع ومصنفات الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني شرح الاستبصار برز منه ثلث
مجلدات وكتاب حاشية على شرح اللمعة مجلدان وصل فيه الى كتاب الصلح وحاشية اصول معالم الدين لوالده متوسط
حاشية على مبادئ من الكتب الفقهية حاشية على مختلف الشيعة حاشية على المدارك سوى الحواشي التي علقها عليه حاشية مبسوط
المطول رسالة في تزكية الراوي كتاب شرح تهذيب الاحكام الشيخ علي بن الشيخ محمد بن حسن بن الشهيد الثاني له كتاب
حاشية شرح اللمعة مجلدان وشرح الكافي خرج منه كتاب العقل وكتاب العلم مجلد وكتاب الدر المنثور ورسالة في الرد على

الصوفية

الصوفية ورسالة في الرد من بيع الغنا في ابطال رسالتين بالملا محسن الكاشاني وغير ذلك من الرسائل
الشيخ علي بن عبد العالي الجزائري فكان عالما فاضلا له كتاب الدر الفريد في التوحيد الشيخ علي بن عبد العالي
الميسي العاملي ولم اقف على من نسب اليه شيئا من المصنفات بالكلية والميسي نسبة الى ميس بكسر الميم ثم الياء
المثناة من تحت اسم قرية من جبل عامل

تمت من افادات الشيخ المرحوم
شيخ محمد يوسف البحراني
[illegible]
[illegible]
سنة
[illegible]
١٢٦٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول الاقل الاذل الاحقر محمد باقر بن محمد اكمل انى
لما نبهت لبعض الفوائد فيما يتعلق فى الرجال وعثرت تحقيقات الفاضل على افادات من اهل الفضل والاقوال وكذا على
فوائد غير ذلك فيه ونحوه مثل انى وجدت توثيق بعض الرجال المذكورين فيه وغير مذكورين فيه او مدحه او سبب قوة قوله
وجدتها من الرجال ومن غيره ولم يتوجه اليها علماء الرجال فى الرجال او تركوها لكن فى غير ترجمته فلم يتفطن بها القوم
الى غير ذلك من الفوائد احببت تدوينها وضبطها وجعلها علاوة لما ذكروا وتتمة لما اثبتوا فلذا جعلت تدوينى تعليقة
وعلقت على منهج المقال من تصنيفات الفاضل الباذل العالم الكامل السيد الاوحد الامجد مولانا ميرزا محمد قدس سره لما
وجدت فى كتابه كثرة فوائد ونهاية شهرته ودوره وان علقت فيه الا انها عامة النفع والفائدة والله ولى الهداية
ولنقدم فوائد الفائدة الاولى فى بيان الحاجة الى الرجال اعلم ان الاخباريين نفوا الحاجة الى الرجال لما زعموا من
قطعية صدور الاحاديث ونحن فى رسالتنا فى الاجتهاد والاخبار قد ابطلناه بما لا مزيد عليه واثبتنا عدم حجية الظن
من حيث هو بل والمنع عنه كذلك وان ما ثبت حجيته هو الظن المجتهد بعد بذل جهده واستفراغ وسعه فى كل ما له دخل
فى الوثوق وعدمه وارينا المحجة وكشفنا النقاب فليرجع اليها من يطلب الصواب ولا شبهة ان الرجال له دخل فيهما
ولو سلمت القطعية فلا شبهة فى ظنية متنها مضافا الى احتمالات كثيرة وان رواية الثقة الضابط من

والاقوى

والاقوى على ان جل الاحاديث متعارضة ويحصل من الرجال اسباب الرجحان والمرجوحية ولم نجزم بحجية الراجح
من دون علاج تامل ولذا ترى اصحاب الائمة والقدماء من الفقهاء والمتاخرين منهم كانوا يتحيرون عند الاطلاع
على المتعارض فيسعون فى العلاج ثم يعملون ومن هذا ترى الاخبار كثيرا يسئلون الائمة عن العلاج وكانوا عليهم السلام
يعالجونهم ثم فى الجزم بكون التخيير علاجا وتجويز البناء عليه مع التمكن من الترجيح من العدالة وموافقة الكتاب
والسنة وغير ذلك ايضا تامل وما دل عليه فمع ضعف الدلالة معارض بما هو اقوى دلالة بل وسندا ايضا وهى فى
غاية الكثرة والشهرة ثم انه مع ضعف سنده والمرجوحية غير معمول به عند الرواة واصحاب الائمة كما يظهر من الرجال
وكتب الحديث بل وعند قدماء الفقهاء ايضا الا من شذ منهم لشبهة بل والذين كلامهم عند ذكر شبهة فى غاية
ف دظاهره هذا كله مع المفاسد المترتبة على التخيير مطلقا سيما فى ... مع ان الخبر المرجوح لم نجزم بحجيته ان
حجية المتعارض من دون علاج وكون التخيير يجوز البناء عليه كما اشرنا اليه وكون المستند ما دل عليه دور وبالجملة بعد
بذل الجهد واستفراغ الوسع فى تحصيل الراجح نجزم بالعمل وبدونه لا قطع بالعمل فتامل وتحقيق ما ذكر يطلب من الرسالة
ويظهر بالتامل فيها وجه الحاجة مع ما قرر لا يتوجه عليه شىء من الشكوك التى اوردت فى نفيها وهى كلام القدماء
بل ومن المتاخرين ايضا الا انهم جعلوا عمدة اسباب الوثوق التى تعرف من الرجال واعلاها العدالة من حيث كونها
عندهم شرطا للعمل بخبر الواحد ولعل ذا هو الظاهر من القدماء ايضا كما يظهر من الرجال سيما وبعض التراجم مثل ترجمة احمد بن اسحق
ابن الحسن بن بكران واحمد بن محمد بن عبد الله العياشى وجعفر بن محمد بن مالك وسعد بن عبد الله ومحمد بن

واحمد بن محمد بن خالد الى غير ذلك سنشير زيادة مع ذلك فى ابراهيم بن هاشم وقال الشيخ فى عدته من شرائط العمل
بخبر الواحد العدالة بلا خلاف فان قلت اشتراطهم العدالة يقتضى عدم عملهم بخبر غير العادل و ذلك يقتضى عدم اعتبار غير
العدالة من امارات الرجال ورح ينتفى الحاجة الى الرجال لان تعديلهم من باب الشهادة وشهادة فرع الفرع غير معتبرة
مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين من هذا القبيل لعدم ملاقاتهم اياهم والملاقاة منهم من الثقاة وايضا كثيرا ما يحكى
التعارض بين الجرح والتعديل وكذا يتحقق الاشتراك بين جماعة بعضهم غير معدل وايضا كثير من الرواة كان
ينقل انهم كانوا على الباطل ثم رجعوا وايضا لا يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من السند من البين وقد اطلع كثير من
القبيل لا يحصل التعديل فائدة يعتد بها وايضا العدالة بمعنى الملكة ليست بمحسوسة فلا يقبل فيها شهادة قلت الظاهر ان
اشتراطهم العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث هو هو ومن دون حاجة الى التفتيش والاجبار شيئا كما هو مقتضى
دليلهم ورويتهم فى الحديث والفقه والرجال وان عملهم باخبار غير العدول اكثر من ان يحصى وتراجمهم فى الرجال
قرائنها منهم بحيث لا يخفى حتى انه ربما يكون اكثر من اخبار العدول التى قبلوها فتامل والظاهر ترتيب الامارة على قسمين
الاول فيمن اعتمد على روايته او ترجح عنده قبول روايته كما صرح به فى اوله ولنظم من طريقته فى هذا القسم
اوله الى اخره ان من اعتمد به هو الثقة ومن ترجح عنده هو الحسن والموثق ومن خفيف الراجح عنده القبول
وسيجئى فى حماد السندى ان هذا الحديث من المرجحات لا من الدلايل على التعديل وفى الحكم بن عبد الرحمن بن سعيد ذلك
وكذا فى كثير من التراجم ونقل عنه ره فى ابن بكير ان الذى اراه عدم جواز العمل بالموثق الا ان يعتضد بقرينة وفى جميل بن

زيادة فالوجه عندى ان روايته مقبولة اذا خلت من المعارض فربما يظهر من هذا الفرق فتامل وسيذكر فى ابراهيم بن
صالح وابراهيم بن عمر زيادة تحقيق فلاحظ وايضا من جملة كتبه كتاب الدر والمرجان فى الاحاديث الصحاح والحسان وايضا
قد اكثر وا فى الرجال بل وفى غيره ايضا من ذكر اسباب الحسن او التقوية او المرجوحية واعتنوا بها وتكلموا على الجرح والتعديل
ونقل المحقق عن الشيخ ره انه قال يكفى فى الراوى ان يكون ثقة متحرزا عن الكذب فى الحديث وان كان فاسقا بالجوارح وان
الطائفة المحقة عملت باخبار جماعة هذه حالهم وسيذكر عن عدة الشيخ فى الفائدة الثانية ما يدل على عملهم برواية غير
العدول مع انه ادعى فيها الوفاق على اشتراط العدالة لاجل العمل فتامل وعن المحقق فى المعتبر انه قال افرط الحشوية
فى العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبى ستكثر بعدى
القالة مع وقول الصادق ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به
وما علم ان الكاذب قد يصدق وان الفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن فى علماء الشيعة ره وقدح فى المذهب اذ لا
مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر المعدل وافرط اخرون فى طرف رد الخبر الى ان قال كلا
الاقوال منحرفة عن السنن الى اخر ما قال ره فان قلت مقتضى دليلهم التثبت فى خبر غير العدل الى ان يحصل العلم
قلت على تقدير تسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم وفى امثال ما نحن فيه لدليلهم الاخر مع ان امارات الرجال
ربما يكون لها دخل فى حصول العلم فتامل وحق التحقيق يطلب من الرسالة وسيجئى بعض ما نشير فى الفائدة الثانية وترجمة
ابراهيم بن صالح وابن عمرو وغير ذلك ثم ما ذكرت من ان ذلك يقتضى عدم اعتبارهم غير العدالة فغير بين اذ ربما

يحتاج اليه للترجيح على انا نقول لا بد من ملاحظة الرجال بتمامه اذ لعله يكون تعديل او جرح لغيره ان من الثانى فيه وما

ذكرت من ان تعديلهم من باب الشهادة نعم مسلم بل الظاهر انه من اجتهادهم او من باب الرواية كما هو المشهور والاخير اظهر

واما الثانى فلان الخبر من الادلة الشرعية المعتبرة المقررة واما الاول فلان اعتماد المجتهد على الظن الحاصل منه من قبيل

اعتماده على ساير الظنون الاجتهادية ومادل على ذلك يدل على هذا ايضا مضافا الى ان المقتضى للعدالة لعله لا يقتضى

ازيد من مظنونها وراجحها سيما عند سد باب العلم لان الاجماع والاية ولا يخفى على المطلع باحوال القدماء انهم كانوا يكتفون

بالظن ولا يلزمون فى تحصيل العلم وايضا كل واحد منهم يوثق لاجل اعتماد غيره كما هو ظاهر على انه لم يثبت من اجماعهم ازيد

مما ذكر واما الاية فلعدم كون مظنون الوثاقة والظاهر العدالة من الافراد المتبادرة للفاسق بل ربما يكون الظاهر خلافه

قال وايضا القصر على التثبت لعله يستلزم سد باب اكثر التكاليف قال ومع ملاحظة الامر به فى خبر الفاسق ربما يشترط

العدالة والتمكن من الظن بها لعله لا يحصل العلم بحجية خبر الفاسق وغير مظنون العدالة من دون تثبت قال وما ذكر فى

الجواب على ما ذكرت من انه كثيرا ما يتحقق التعارض آه اذ لا شبهة فى حصول الظن من الامارات المرجحة والمعتبرة والمرجوح نادر

فلا قدح وبما ذكرتم على هذا ايضا كذا لا شبهة فى كون المظنون عدم سقوطه وحصول الرواية عمن لم يكن ثقة ثم آمن انقدح

حال ابانه وبما لى ان ذلك من المقدس الاردبيلى ره ومن غيره ايضا ويشير اليه ما فى اخبار كثيرة من ان فلان فى حال استقامته

وما ينبه ان قولهم فلان ثقة من الثقات سلط وكذا مدحهم فى الممدوحين كذلك انما هو بالنسبة الى زمان صدور الروايات

لا مطلق وفى جميع اوقاتهم لعدم الظهور بل ظهور العدم وكانه ذكرهم لان يعتمد عليهم كما لا يخفى وكذا فيما نحن فيه لعدم الفاقد

قال مع انه لو لم يحصل الظن بالنسبة الى كلهم فالظاهر حصوله بالنسبة الى مثل البرنطى وغيرهما ثم على انه يمكن حصوله من نفس

رواياتهم او قرينة اخرى وسيجيء زيادة على ما ذكر فى الفائدة الثانية عند ذكر الواقفة وفى ترجمة البرنطى واحمد بن

داود بن سعيد ويونس بن يعقوب وسالم بن مكرم على ان سوء العقيدة لا ينافى العدالة بالمعنى الاعم وهى مجبرة عند

الجل ومانعة لذى الكل كما يشير فانظر هذا مع ان معرفة هؤلاء من غيرهم من الرجال لا بد من الاطلاع على كلا منا

لقول العمل بعدم منعهم فى حال عدالتهم من رواياتهم الماخوذة فى حال عدمها فرجها عن خبر الفاسق الذى لا بد من التثبت

فيه بل وادخلها فى رواية العادل قال وما ذكرت من ان شهادة فرع الفرع آه فيه انهم لم يشهدوا الشهادة بل

على نفس الوثاقة وعدم الملاقاة لا ينافى القطع بها والقائل بكون تعديلهم شهادة لعله يكتفى به فى المقام كما هو

وغيره فيه وفى غيره ايضا فان العدالة باى معنى تكون ليست بمحسوسة مع ان الكل متفقون على ثبوتها بالشياع وفيه معتبرة

وتحقق الحال ليس هنا موضعه فتظهر عدم ضرر ما ذكرت بالنسبة الى هذه القائل من المجتهدين ايضا قال وما ذكرت من ان

العدالة بمعنى الملكة آه ظهر الجواب على التقديرين فان قلت وقع الاختلاف فى العدالة هل هى الملكة ام حسن الظاهر ام

الاسلام مع عدم ظهور الفسق وكذا فى اسباب الجرح وعدد الكباير فمن اين يطلع على راى المعدل ومع عدم الاطلاع

كيف ينفع التعديل قلنا ارادة الاخير من قولهم ثقة وكذا من العدالة التى جعلت شرطا لقبول الخبر لا ضعف فى فساده

مضافا الى ما يجيء فى احمد بن اسمعيل بن سمكة واما الاولان فايهما يكون مرادا ينفع القائل بحسن الظاهر ولا يحتاج الى التعيين

كما هو ظاهر واما القائل بالملكة فقد قال فى المنتقى تحصيل العلم براى جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة القراين

المالية او المقالية الا انها خفية الواقع متوقفة المواضع فلا يهتدي اليه بها والاقتدار على جميع شتاتها الا من
عظم في طلب الاصابة جهده وكثر في التفحص في الاثار كده انتهى قلت لا ان لم يحصل العلم فالظن كاف لما هو دابهم
نعم بالنسبة الى طريقته لعله يحتاج الى العلم فتامل ويمكن الجواب ايضا بان تعديلهم لان ينتفع به الكل وهم شعروا به تلقوه
بالقبول ولم نر من قدمائهم ولا من متاخريهم ما يشير الى التامل من جهة ما ذكرت بل ولا نرى المضايقة التي ذكرت في
تعديل من تعدد بلا مع جريانها فيهما ايضا وايضا لو اراد العدالة المعتبرة عنده كان يقول ثقة عندي عند امن ليس
والعادل لا يدلس مع ان رويتهم كذلك فتامل وايضا العادل اذا اخبر بان فلانا متصف بالعدالة المعتبرة شرعا
فيقبلون ولا يفتشون فتامل وايضا لم يتامل واحد من علماء الرجال والمعدلين فيه في تعديل الاخر من كتب الجرحة
ولا يسم الجرحة مطلقا مع اكثارهم من التامل من جهات اخرى وهم يتلقون تعديل الاخر بالقبول حتى انهم يوثقون بمجرد
ويكتفون بمجرده فتامل على ان المعتبر عند الكل في خصوص المقام العدالة بالمعنى الاعم كما اشير فلا مانع من عدم احتياج
القائل بالملكة ايضا الى التعيين فان قلت قد كثر الاختلاف بينهم في الجرح والتعديل ووقوع الغفلة والخطأ منهم
يوثق بتعديلهم قلت ذلك لا يمنع حصول الظن كما هو الحال في كثير من الاخبار والادلة مثل كتب الحديث ايضا وقول اللغويين
ومشايخنا وشمول الشهرة مع انه ربما شهرة لا اصل له والعام مع انه ما من عام الا وقد خص ولفظ افعل وغير ذلك نعم
ربما يحصل وهن لا انه يرتفع الظن بالمرة والوجدان حاكم مع انا نقول اكثر ما ذكرت وارد عليكم في علمكم بالاخبار بل
منافاتها لحصول العلم ازيد واشد بل ربما لا يلائم طريقتكم ولا يلائم طريقة الاجتهاد بل لا يرد مع امثال ما ذكرت

منها واثبتنا

منها واثبتنا في الرسالة مشروحا فان قلت جمع من المزكين الذين عثرت على تزكيتهم لم تثبت عدالتهم بل ظهر
عدم ايمانهم كابن عقدة وعلي بن الحسن بن فضال قلت من لم يعتمد على توثيق امثالهم فلا اعتراض عليه ومن اعتمد فلاجل
الظن الحاصل منه وغير خفي على المطلع حصوله بل وقوته وكثيرا في علي بن الحسن بن فضال اليه في الجملة والاعتداد به كما
اعتماده عليه بناء على عمله بالروايات الموثقة ثم وسيجي زيادة على ذلك في الحكم بن عبد الرحمن ويمكن ان يكون
اعتماده ليس من جهة ثبوت العدالة بل من باب رجحان قبول الرواية وحصول الاعتماد والقوة كما اشير اليه
وسيجي ايضا في ابراهيم بن صالح وغيره ومن هذا اعتمد على توثيق ابن عقدة ومن ماثله واعلم ان من اعتبر في
ثبوت العدالة بالشهادة لعله يشكل عليه الامر في بعض الايرادات الا ان يكتفي بالظن عند سد باب العلم
فان قلت اذا كانوا يكتفون بالظن فغير خفي حصوله من قول الشيخ ان الاخبار التي رويت صحاح او ماخوذة
من الكتب المعتمدة وغير ذلك فلم لم يعتبروه قلت عدم الاعتبار لعدم حصول الظن بالعدالة المعتبرة لقبول الخبر
عندهم مع اني قد بينت في الرسالة ان هذه الاقوال منهم ليست على التحقيق ظاهرا ولم يتحقق عليه نعم يتوجه عليهم ان
شمول النبأ في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية لما نحن فيه لعله يحتاج الى التامل بملاحظة شان نزول الآية
والعلة المذكورة فيها وان النبأ في اللغة صار من الظنون والاكتفاء بها والاعتماد عليها وان العدول خبروا
وظهر لنا ذلك والاجماع منقول بخبر الواحد ولعل من ملاحظة احوال القدماء لا يحصل العلم باجماعهم بحجية مثل هذا الخبر
فان قلت النكرة في سياق الاثبات وان لم تفد العموم الا انها مطلقة ترجع الى العموم في امثال المقام او العبرة

١٥٧

بعموم اللفظ والعلة وان كانت مخصوصة الا انها لا توجب التخصيص الا ترفع الوثوق فى العموم الا ان الظاهر عدم
مدخلية الخصوصية وكون البناء فى الفقه على الظن الغير المتقى يرفع اليد عما ثبت من العموم والاجماع من اشتراط العدالة فى
الراوى واخبار العدول بالتثبت لا ينفع لجواز الخطاء فيحصل الندم وما قيل الاجماع عادل فيقبل قوله من دون تثبت
قلت فى رجوع مثل هذا الاطلاق الى العموم بحيث ينفع المقام بملاحظة شان النزول تامل سيما بعد ملاحظة تامل
رجوعه اليه فتدبر وخصوصا بعد كون تخصيص العمومات التى لا تامل فى عمومها من الشيوع بمكان فضلا عن مثل هذا العموم
وان ظواهر القرآن ليس مما لا نظير له فى القوة والظهور كما حقق فى محله وان كثيرا من المواضع يقبل فيه خبر الفاسق من
دون تثبت وان التبين فى الآية معلل بعلة مخصوصة وهو غير متحقق فيها ولا اقل من ان احتماله يرفع الوثوق فى التعميم
والتعدى وظهور عدم مدخلية الخصوصية محل نظر فان قتل جمع كثير من المرتابين وسبى نسائهم واولادهم ونهب اموالهم
بخبر واحد سيما ان يكون فاسقا وخصوصا ان يكون متهما بالعلة قبيح خصوصا مع امكان التثبت وان حصل منه ظن كما
هو بالنسبة الى المسلمين فى خبر الوليد واما المسائل الفقهية فقد ثبت جواز التعبد بالظن وورود الشرع به فى امثال
زماننا فلا يكاد يوجد مسئلة تثبت بتمامها من الاجماع من دون ضميمة اصالة العدم او خبر الواحد وامثالها وكذا
من كتاب الله والخبر القطعى لو كان مع ان المتن ظنى فى الكل سيما فى امثال زماننا وبالجملة المدار على الظن قطعا واما
فى زمان الشارع فكثير منها كانت مبنية عليه مثل تقليد المفتيين وخبر الواحد وظاهر الكتاب وغير ذلك وايضا الندم يحصل
فى قتل المرتابين وسبيهم ونهبهم البتة لو ظهر عدم صدق الخبر واما المسائل الفقهية فالمجتهد بعد مراعات الشرائط المعتبرة

والمجتهد

واستنباطه بالطريقة المشروطة المقررة مكلف بظنه مثاب فى خطائه سيما الظهور لكنه من باب الاستنباط والمفاهيم المشروطة
ليست بحجة عند الشيعة والمخصوصة سلمنا لكن نقول الامر بالتبيين فى خبر الفاسق ان كان علة عدم الوثوق به
كما هو مسلم عندكم ومقتضى العلة المذكورة وظاهر تعليق الحكم بالوصف غير خفى انه مع احتمال كون احد سلسلة السند
فاسقا لا يحصل من مجرد ظن ضعيف بان الكل عدول الوثوق وقد عرفت ان المدار فيه على الظنون الضعيفة هذا
ان اردت من الوثوق العلم او الظن القوى على انه ان اردت العلم كما هو مقتضى ظاهر قوله تعالى فتبينوا او العلة
المذكورة فلا يحصل من خبر العادل الثابت العدالة ايضا لاحتمال فسقه عند صدوره واحتمال خطائه لعدم عصمته فيصير
الآية من قبيل الآيات الدالة على منع اتباع غير العلم لان تعليقه على وصف الفسق لا يقتضى قبول قول العادل الا ان مفهوم
مفهوم اللقب مع ذلك لا يقاوم العلة المذكورة كيف وان يترجح عليه مع ان فى حجيته التخصيص فى العلة وكونها
فى الباقى حجة لا يخلو من تامل على ان قبول قول خصوص العادل يكون تاما تعبدا او مشروطا حاله وان اردت الظن القوى فلا
نسلم حصوله بالنسبة الى كثير من العدول بحسب فى كتابنا مع القول بان العدالة حسن الظاهر او عدم ظهور
الفسق والا انصاف انه لا يثبت من قول المعدلين من الفقهاء اريد حسن الظاهر او المتاخرين تعديل بعض
من القدماء كما لا يخفى على المطلع مضافا الى بعد اطلاعهم على ملكة الرواة وثانيا انه يحصل الظن القوى من خبر كثير من الفساق
الا ان يقال الفاسق من حيث انه فاسق لا يحصل الظن القوى منه فعلى هذا القول لا معنى الا ان يكون العادل لحصول الظن
القوى لا يحتاج الى التثبت والفاسق لعدم حصوله منه من حيث انه فاسق وان كان يحصل من ملاحظة امر آخر يحتاج

الى التثبت الى ان يحصل العلم مع ان الاحكام الفقهية الثابتة من الاخبار الغير الصحيح من الكثرة بمكان من دون ان
يكون هناك ما يقتضي العلم الا ان يوجه التبيين بما يكتفى فيه بالظن القوى لكن هذا لا يكاد يتمشى في العلة وذلك
جل احاديثنا المروية في الكتب المعتمدة يحصل فيه الظن القوى بملاحظة ما ذكرناه في هذه الفوائد الثلث وفي التراجم
وما ذكروا فيها وما ذكره المشايخ من انها صحاح وانها معلمة علمية وانها حجة فيما بينهم وبين الله تعالى وانها ماخوذة من
الكتب التي عليها المعول وغيره ذلك مضافا الى حصول الظن من الخارج بانها ماخوذة من الاصول والكتب الدائرة بين
الشيعة المعول عليها عندهم وانهم نقلوا في كتبهم التي الفوها لهداية الناس والاكثرون مرجع الشيعة وعلماؤها وعلموا
الا العمل مع منعهم من العمل بالظن مطلقا او نحوه الا ظن ويمكنهم من الاحاديث العلمية غالبا او مطلقا كما يحسب فيهم من الشارع
وبعدهم وديانتهم في عدم العمل بالظن مع علمهم وفضلهم وورعهم وغاية احتياطهم سيما في الاحكام واخذ الرواية الى غير
ذلك مضافا الى ما يظهر في المواضع بخصوصها من القراين مع ان عدم ابراز ما ذكرنا الظن القوى وابراز ما ذكرنا
في عدالة جميع سلسلة السند ذلك فيه ما لا يخفى وان اردت من الوثوق مجرد الظن كما هو الظاهر فلا يتم التبيين للحكم
على الوصف والحكم المفهوم على تقدير ان يكون حجة وهو المراد لغير حكم بل الظاهر من ان الفاسق الا يحصل من خبره ظن
نفيه لانه وان اندفع عنه بعض ما اوردناه سابقا لكن ورد بعض الاخر ايضا عليه فتنبه وحمل التبيين والعلة على تحصيله
اتبع وكذا منع حصوله ما ذكرنا وترجيح ما ذكر في عدالة سلسلة السند عليه على ان الفاسق الذي لا يحصل الظن من خبره
هو الذي لا يبالي في الكذب ابدا المتحرز عنه مطلقا او في الروايات فمنع حصوله منه مكابرة سيما الفاسق بالقلب او الجوارح و

فان قلت

فان قلت جميع ما ذكرت هنا موجود في صحيحهم ايضا والعدول الى الاقوى متعين قلت وجود الجميع في الجميع غلط
مع انهم لم يعتبروا في الصحيح شيئا منها فضلا عن الجميع ومع ذلك يكون العدالة تم من باب الترجيح والا كلام فيه فان قلت
يلزم مما ذكرت جواز الحكم بشهادة الفاسق ومجهول الحال اذا حصل منها ظن الاعتبار العدالة فيها ايضا قلت عدم اعتبارها
فيها من قبيل الاسباب الشرعية والامور التعبدية واما اعتبارهم اياها في الرواية فالظاهر منهم لم يعتمد من كلامهم انها
لاجل الوثوق وان عدم اعتبار رواية غيرهم لعدم الوثوق مع ان ما استدلوا به الاية وقد عرفت ظهورها في كونها
نصا في ذلك سلمنا لكن الظهور في كون التبيين في رواية الفاسق وعدمه في غيرها من باب التعبد فان سلمنا لكن
المتبادر من الفاسق فيها والظاهر منه هنا من عرف بالفاسق وسنذكر في علي بن الحسين السعد آبادي ما يؤكد ذلك والمعلوم
عدم الظهور فظهور خلافه هم فالثابت منها عدم قبول خبر المعروف بروايته المجهول خلافا الى الكثير من الاصحاب فيه وفي منه
ويظهر من كثير من التراجم ايضا مع ان المستفاد منها عدم قبول خبر الفاسق لا اشتراط العدالة والموثقة فيها موجودة قطعا
سيما على القول بانها الملكة وخصوصا بعد اعتبار اجتناب منافيات المروة وكذا بعد تخصيصها بالمكلفين وكذا الشيعة الاثنى
عشرية لا تستوفى هذا حال الاية مع انه مع هذا لا وجه لاشتراط الضبط في الراوي كما اشترطتم والا الاجماع ففيه
ما عرفت ان الناقل الشيخ ره وهو مصرح بانه يكفي كون الراوي متحرزا عن الكذب الى اخر ما ذكرناه عنه سابقا وما سنذكر
في الفايدة الثانية والثالثة وسنذكر عن غيره ايضا ايضا في هذا الاجماع اخصيصه بالعدالة بالمعنى الاعم فتامل وفي
لا يظهر منه كون اعتباره للتعبد بل الظاهر من كلماتهم كونه لاجل الوثوق مع انه يمكن منع كون المخطى في الاتفاق

اما بالنسبة الى غير المقصر فظاهر وسيجيئ ما يشير في الفائدة الثانية وفي احمد بن محمد بن ابي نصر وبن نوح وزياد بن عيسى
وغيرها وبالجملة جميع العقايد التي من اصول الدين لم يثبت جليتها على جميع آحاد المكلفين في جميع اوقاتهم كيف والامر
التي من ارتشهدوا لا يخفى بحسب الخفاء والظهور بالنسبة الى الازمنة والامكنة والاشخاص واوقات عمرهم وغيرها من الاخبار
والآثار والاعتبار واما المقصر منهم فبعد ظهور صلاحه وتحرزه عن الكذب والفسق بجوارحه مثل الحسن بن علي بن فضال وانظاره
فممنوع كونه من الافراد المتبادر فله في الزمان الاول ايضا للفظ الفاسق المذكور سيما بعد ملاحظة نص [illegible] على توثيقه
وما قال المصطفى رحمه الله والمحقق الطوسي ره في تجريده وشيخنا البهائي في زبدته وايضا نرى المشايخ يوثقون المخطئين في الاعتقاد
توثيق المصيبين من دون فرق بجعل الاول موثقا والثاني ثقة كما تجد عليه الاطلاع ويعتمدون على ثقات الغير يقبلون
ويقبلون قولهم فالعدالة المعتبرة عندهم هي المعنى الاعم نظرا الى قوة الاعتماد مع اخبار الموثقين وايضا من اين علم ان
مرادهم من التوثيق التعديل مع ان الشيخ ره صرح بتوثيق الفاسق بافعال جوارحه كما ترى وسنذكر في الفائدة الثانية وسيجيئ
توثيق كاتب الخليفة ومن مثله الا ان يقال اتفاق الكل على اشتراط العدالة في الراوي مع ما اشير اليه يقتضي عدم قبول
قول غيرهم وغير خفي ان توثيقاتهم لاجل الاعتماد وقبول القول وايضا الاتفاق على اثبات العدالة من توثيقهم
وملاحظة بعض المواضع يدل على ذلك وايضا ذكر في علم الدراية انه من الفاظ التعديل وسيجيئ بعض ما في المقام في
الفائدة الثانية عن قريب واما مثل كاتب الخليفة فيرجح ويصحح وسنذكر في الفائدة الثالثة وبالجملة لعل الظاهر ان
الثقة بمعنى العدل الضابط وانما اخذ فيه مثل التثبت والضبط والتدبر والتحفظ ونظايرها لانهم ما كانوا يعتمدون على من
ثم نقول

لم يتصف بها ولعل ما اخذ فيه عندهم عدم الاعتماد مع الضعف والمجاهيل والمراسيل الى غير ذلك مما تشير اليه في
قولهم ضعيف فان الشيخ من توثيق الفاسق امثال الامور المذكورة مع التحرز عن الكذب مطلقا او في الرواية والاثبات في
علم الرجال فلعله ما اخذ فيها العدالة مع ما اشير اليه مع ان الفاسق من حيث انه فاسق لا يؤمن عليه والموثق بالثقاهة
بالامور المذكورة فليس فيه وثوق تام كما في العادل المتصف على انه مع تقدير اعتماد بعضهم مع شرطه العدالة يعبر
عنه بلفظ ثقة مع الاطلاق لانه نوع تدليس يوهم فيجب الاحتراز عنه بل يعبر عنه مع ذلك التقدير بلفظ ثقة
عندي يعبر عنه بثقة مع الاطلاق بل لعله نوع تدليس وهم يتحاشون عنه بل على تقدير اعتماد الكل ايضا
لعل الامر كذلك مثال وسيجيئ في الفائدة الثانية في بيان قولهم ثقة في الحديث ما ينبغي ان يلاحظ وما ذكرنا ظهر
ان عدم توثيقهم المشايخ ليس لتأملهم في عدالتهم سيما بالنسبة الى اعاظمهم مثل الصدوق وثعلبة بن ميمون والحسن بن
حمزة ونظايرهم من الذين قالوا في شأنهم ما يقتضي العدالة وما فوقها او يظهر ذلك من التاريخ وبالجملة
من يجوز عليهم الفسق العياذ بالله وهذا ظاهر لا تأمل فيه بل من قبيل ما قال المحقق الشيخ محمد ره والتوثيق ان اعلام
بمعد زيادة بعد منها الاعتماد عليه وصدر امثال ذلك من غير واحد من غيره بالنسبة اليه والى غيره مع عدم
تأمل احد منهم في عدالتهم بل في زهدهم ايضا وتقويهم وغزارة علمهم ومتانة فكرهم بل في كونهم ائمة في
علوم شتى من الفقه وغيره الى غير ذلك هذا ويمكن ان يكون عدم تنصيصهم على التوثيق بالنسبة الى بعض الاعاظم
لوكولة الى ظهوره وما ذكره في شأنه وغير لازم ان يكون بلفظ ثقة وصرح علماء الدراية بعدم انحصار الفاظ التعديل

١٦٧ فيه دقة عدل تأمل الفائدة الثانية في بيان طائفة من الاصطلاحات المتداولة في الفن وفوائد اخر من
المباحث المتعلقة بها منها قولهم ثقة وقد مر بيانه مع بعض ما يتعلق به وبقي بعض قال المحقق الشيخ محمد ان جش اذا
قال ثقة ولم يتعرض للرف والمذهب فظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض الى الفساد فعدمه ظاهر في عدم ظفره
وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين انتهى ولا يخفى
ان الرواية المتعارفة المسلمة المقبولة انه اذا قال عدل امامي جش كان او غيره فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا
القول بانه عدل امامي كما هو الظاهر اما لما ذكر او لان الظاهر من الرواة التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة او لانهم
وجدوا منهم انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة بان معنى ثقة عادل
ان عادلا ظاهر منهم كما ثقة او لان المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك مع منع الكلية في مقام يتعارض ان
يقول اخر فطحي مثلا يحكمون بكونه موثقا معللين بعدم التنافي ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم مقاومته
بناء على ان دلالة ثقة على الامامية ظاهر كما ان فطحي على الطلاقة لعله ظاهر في عدم ثبوت العدالة عنده تأمل لكن
فيه نظر ووجهه وان الجمع مهما امكن لازم فيرفع اليد عما ظهر ويمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا
عادلا في مذهبه فيكون الموثق [illegible] وكذا لو كان من [illegible] لكن لعله لا يخلو من نوع تدليس الا ان يكون
مقصرا عندهم لكون حجية خبر الموثق اجماعيا او حقا عندهم والكثير الظهور ذلك منهم او غير ذلك كما سيجيء
في احمد بن محمد بن خالد ماله دخل او يكون ظهر خلاف الظاهر او اطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن لا [illegible]

هذا القول

هذا القول بالكلية لا يخلو عن اشكال مع ان المعدل ادعى كونه عادلا في مذهبنا فاذا ظهر كونه مخالفا فالعدالة في مذهبه
من اين الا ان يدعى ان الظاهر اتحاد سبب الجرح والتعديل في المذهبين سوى الاعتقاد بالامامة اما لكن هذا
لا يصح بالنسبة الى الزيدي والعامي ومن ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فبعنوان الايجاب الجزئي
الى انه لا ريب مع انه اذا ظهر خطاء المعدل بالنسبة الى بعض في ذلك الاعتقاد فكيف يؤمن عدمه بالنسبة الى غيره وايضا
ربما يكون الجارح والمعدل واحدا كما في ابراهيم بن عبد الحميد وغيره وايضا لعل الجارح جرحه مبني على الاكثر
سببا في الواقع مع ما سيذكر في ابراهيم بن عمر ويقربه التأمل في هذه الفائدة عند ذكر الغلاة والواقفة وقولهم
ضعيف وغيرها وكذا في الفائدة الثالثة في مواضع عديدة سيجيء في ابراهيم ما ينبغي ان يلاحظ وكيف كان الحكم
والبناء المذكور عند التعارض مطلق ام مقيد بما اذا انحصر ظن المجتهد فيه والعدم الاظهر والمرجح اذ لعله يحصل الظن بخطئهما
يكون الظاهر عنده حقية احد الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر كما سيجيء في ابراهيم بن عمر بن عبد الحميد
وغيرها مثل سماعة وغيره وبالنظر ووجهه ايضا من التأمل في الفائدة الاولى وهذه الفائدة والفائدة الثالثة مع جرح الغير
ثم اعلم ان ما ذكر اذا كان الجارح والمعدل عدلا اماميا واما اذا كان المعدل اماميا والجارح غيره مثل علي بن الحسن بن فضال
واما اذا كان مثل علي بن الحسن غير جرحه يحصل الظن وربما يكون اقوى من الامامي كما نشير اليه فهو معتبر في مقام اعتباره
وعدم اعتباره مع ما سيجيء في ابان بن عثمان وغيره بناء على جعله شهادة او رواية ولم يحصل بعد قبولها اعني العدالة والضبط
الراشدة وبهذا تأمل واما تعديله فلو جعل من مرجحات قبول الرواية فلا اشكال بل يحصل منه ما في غاية القوة واما لو جعل

١٦٨

من دلائل العدالة فلا يتم من اشكال ولعل المراد ان من جعل التعديل من باب الظنون او الرواية وعمل بالموثقة لعدم ظهور ارادته

العدل الامامي او في مذهبه او الاعم او مجرد الوثوق بقوله ولم يظهر اشتراط العدالة في قبول الرواية الا ان يقال ذلك الامامي

المعروف مثل العياشي الجليل سيما من حال ذلك يجب بانه ثقة مع الاطلاق مضافا الى ما يظهر من رويته من التعرض

للوقف والناووسية وغيرها في مقام جوابه وافاد دخله والتشدد بالنظر من اكثاره ذلك انه كان يرى التعرض

لامثال ذلك في المقام وكذا الحال بالنسبة الى العياشي الجليل بالقياس الى الجليل الاخذ عنه وكذا افادته بالنظر من ذلك

ارادة العدل الامامي مضافا الى انه لعل الظاهر مشاركة امثاله مع الامامية في اشتراط العدالة وانه ربما يظهر

من الخارج كون الراوي من الامامية فيبعد خفاء حاله مع جمعيتهم بل وعليه ايضا فيكون تعديله بالعدالة في مذهبها

كما لا يخفى فلو ظهر من الخارج خلافه فلعل حاله حال توثيق الامامي وايضا بعد ظهور المشاركة احدى العدالتين مستفادة

فلا يقصر من الموثق فتأمل فان المقام يحتاج الى التأمل التام واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح اماميا والمعدل

غيره واما العكس فالامر كما تقدم سواء قلنا بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون هذا والمعلوم ان

الظاهر والمشهور ان قولهم ثقة ثقة تكرر اللفظ تأكيدا وربما قيل ان الثاني بالنون مرضع لتكلم

قولهم ممدوح وانك ستعرف فيه من وجوه الاول المدح في نفسه يجامع صحة العقيدة وفسادها والاول يسمى حديثه حسنا

والثاني قويا واذا لم يظهر صحتها ولا فسادها فهو ايضا من القوي لكن نراهم يحكمون بمجرد ورود المدح بعده حسنا ولعله

لان اظهار المدح مع عدم اظهار القدح والتأمل منهم ظاهر في كونه اماميا مضافا الى ان ديدنهم التعرض لفساد

فقياس ما ذكر

قياس ما ذكر في التوثيق نفي مقام التعارض يكون قويا مطلقا واذا انعدم المرجحات على قياس ما مر

في صورة عدم التعارض ايضا ملاحظة خصوص المدح بعد ملاحظة ما في المقام ثم البناء على الظن الحاصل منه

ذلك ومن التأمل فيما ذكر في التوثيق وما ذكر ههنا يظهر حال مدح علي بن الحسن بن فضال وامثاله وكذا

المعارضة بين مدحه وقدح الامامي وعكسه وغير ذلك الثاني ان المدح منه ماله دخل في قوة السند وصدق

القول مثل صالح وخير ومنه ما لا دخل له في السند بل في المتن مثل فهم وحافظ ومنه ما لا دخل له فيهما مثل شاعر

وقاري ومنشأ صيرورة الحديث حسنا او قويا هو الاول واما الثاني فيعتبر في مقام الترجيح والتقوية بعد ما صار

الحديث صحيحا او حسنا او قويا واما الثالث فلا اعتبار له لاجل الحديث نعم ربما يضم الى التوثيق وذكرها

والقرة اظهار الزيادة الكمال فهو من المكملات فقس على المدح حال الذم وقولهم اديب عارف باللغة والنحو

واشباهها هل هو من الاول او الثاني او الثالث الظاهر انه لا يقصر عن الثاني مع احتمال كونه من الاول وكذا الحال في مثل

القاري ايضا كذلك فتامل الثالث المدح هل هو من باب الرواية او الظنون الاجتهادية او الشهادة قد مر تحقيقه

في التوثيق والبناء هنا مع ملاحظة خصوص الموضع وما يظهر منه اولى ووجهه ظاهر وكذا الثمرة الرابع المدح مع القدح

يعرف والمذهب ايضا لعدم التنافي بين كونه ممدوحا من جهة وفاسدا من جهة اخرى والوافق القدح الناقض له

يظهر ما ذكر في التعارض ومع تحقق التنافي فان يكن ما له دخل في السند او ما له دخل في المتن او المدح من الاول

والقدح من الثاني او بالعكس فالاول تحقيق بان ذكره ممن لا يعتد اجتماعهما من ملاحظة احدهما يحصل قوة القدح

ومن الآخر ومن لا اعتبار له في الحسن والقوة نعم لو كان المدح مما في حد نفسه بحيث يحصل قوة معتد بها فالظاهر
الاعتبار فليس بعيد ذلك حال الثاني فمثل ان يكون جيد الفهم ردي الحافظة واما الثالث فمثل ان يكون صالحا سيئ الفهم
او الحافظة فلعله معتبر في المقام وانه كالاجد ضررا بالنسبة الى الثقات والموثقين فكذا ايضا مع تامل فيه اذ لعل عدم التحرز
هناك من نقل التثبت او من الاجماع مع قبول خبر العادل والمناط في المقام لعله الظن فيكون الامر دائرا معه على
قياس ما سبق واما الرابع فغير معتبر في المقام والبناء مع عدم القدح وعد الحديث حسنا او قويا بسبب عدم وجدان
كلام مضافا الى اصل العدم الخامس مراتب المدح والقدح متفاوتة وليس اي قدر يكون معتبرا في المقام بل القدر المعتد به
في الجملة وسيشير اليه الشهيد ره في خالد بن جرير وغيره وربما يحصل الاعتداد من اجتماع المتعدد وتتفاوت العدد وكثرة
بتفاوت القوة كما ان المدايح في انفسها متفاوتة فينبغي ملاحظة التفاوت ويعتبر في مقام التقوية والترجيح سادسا
قولهم في الحديث والتحقيق المشهور انه تعديل او توثيق للراوي نفسه ولعل منشأه الاتفاق على ثبوت العدالة والتوثيق
لاجل الاعتماد على قولهم مثل ما ذكرنا في التوثيق وان شيخ الاجازة بالحكم مما واحد بانه ثقة وفي موضع بانه ثقة في الحديث
سابعا فالظاهر انه في الموضع الاول كان محمولا على الموضع الآخر كما يجيء في احمد بن ابراهيم فتأمل وربما قيل بالفرق بين الثقة
وسيجيء في الفوايد ويمكن ان يقال بعد ملاحظة اشتراطهم العدالة ان العدالة المستفادة من الاول هي بالمعنى الاعم فتدبر
وسيشير ايضا ان الذي وقع الاتفاق مع اشتراطها ان الذي وقع الاتفاق مع اشتراطها بالمعنى الاعم ودونه استفادة التشيع ايضا
العبارة وكثير من التراجم مثل احمد بن بشير ومعلى بن الحسن الطاطري وعمار بن موسى وغير ذلك لان المحقق ره نقل عن الشيخ

انه نقل

انه قال يكفي في الراوي ان يكون ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه فتأمل ومر في الفائدة
الاولى ما ينبغي ان يلاحظ ايضا قولهم صحيح الحديث عند القدماء هو ما وثقوا بكونه من المعصوم اعم من ان يكون منشأ
وثوقهم كون الراوي من الثقات او امارات اخر وكونوا يقطعون بصدوره عنه ويظنون ولعل اشتراطهم العدالة
بحسب اشتراطها في الراوي لاجل اخذ الرواية من الراوي من دون حاجة الى التثبت وتحصيل امارات توجب
وثوقا اعتدوا به كما ان عند المتأخرين ايضا كذلك كما مر فتأمل وما قيل من ان الصحيح عندهم قطعي الصدور
قد عرفنا فساده في الرسالة ثم ان بين صحيحهم والمعمول به عندهم لعله عموم من وجه لان ما وثقوا بكونه عن المعصوم
المرافق للتقية صحيح غير معمول به عندهم ويشير الى التصريح بذلك في اواخر فروع الكافي وما رواه العامة عن ائمتهم
الموافقين مثلا للخبر صحيح عندهم ويكون معمولا به كذلك لما نقل عن الشيخ انه قال في العدة ما معناه
ما رواية المخالفين في المذهب عن الائمة ان عارضها رواية الموثوق به وجب طرحها فان وافقها
وجب العمل بها وان لم يكن ما يوافقها ولا ما يخالفها ولا يعرف لها قول فيها وجب ايضا العمل بها لما روي عن الصادق ع
اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني من العامة عن ائمتنا ولم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه انتهى فتأمل وما ذكر غيرنا عن كل القدماء واما المتأخرون فانهم ايضا بين صحيحهم والمعمول به عندهم
العموم من وجه [illegible] وبين صحيحهم وصحيح القدماء العموم المطلق وقد اثبتناه في الرسالة ولعل منشأ قصر اصطلاحهم

في الصحة فيما رواه الثقات بمجرد الاحاديث ظنية وانعدام الامارات التي تقتضي العمل بها بعنوان القاطعية
ومثل الحسن والموثقية واجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه وغير ذلك وان صار ضابطة عند بعض المتقدمين في بعض
رايه الا ان ذلك لبعض لم يصطلح اطلاق الصحيح عليه وان كان يطلق عليه في بعض الاوقات بل اطلاق الجميع يطلقون كما
سنشير اليه في ابان بن عثمان وهذا من الاختلافات الناشئة اختلافاتهم في ضابطية قواعدهم ولهذا يقع تكثير وتدليس ليس
قال وبالجملة لا وجه للاعتراض عليهم بتغيير الاصطلاح وتخصيصه بعد ملاحظة ما ذكرنا وايضا عدهم الحديث حسنا او موثقا
مشتاؤه القدماء والاخفاء فيه مع ان حديث الممنوع عند القدماء ليس عندهم مثل حديث الثقة والمهمل والضعيف وكذا
الموثق نعم لم يعهد منهم انه حسن او موثق او غير ذلك والمعهود من المتأخرين لو لم يكن حسنا لم يكن فيه شائبة البتة
مع ان حسنه غير خفي ثم انه مما ذكر ظهر فساد ما توهم بعض من ان قول شيخ الرجال صحيح الحديث تعديل وسيجيء في
الحسن بن علي بن النعمان ايضا نعم هو ممدوح فتدبر منها قوله اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واختلف فيما
المراد فالمشهور ان المراد صحة كل ما رواه حيث يصح الرواية اليه فلا يلاحظ ما بعده الى المعصوم ع وان كان فيه ضعيف وهذا
هو الظاهر من العبارة وقيل لا يفهم منه الا كونه ثقة فاعترض عليه بان كونه ثقة امر مشترك فلا وجه لاختصاص الاجماع
بالمذكورين به وهذا الاعتراض بظاهره في غاية السخافة اذ كون الرجل ثقة لا يستلزم وقوع الاجماع على وثاقته
الا ان يكون المراد ما اورده بعض المحققين من انه ليس في التعبير بها كذلك الجماعة دون غيرهم ممن لا خلاف في عدالته
فائدة وفيه انه ان اردت بقولك ممن لا خلاف في عدالته عدم خلاف من العدلين المعروفين في الرجال ففيه اولا

اما لم نجد

اما لم نجد من وثقه جميعهم وان اردت عدم وجدان خلاف منهم ففيه ان هذا غير ظهور الوفاق مع ان سكوتهم
ربما يكون فيه شيء قال وثانيا ان اتفاق خصوص هؤلاء العدلين غير اجماع العصابة وخصوصا ان مدعي
هذا الاجماع كشي ما ظلام من شيء يخفى فتدبر هذا مع انه لعل عنده هذا التقابل لكون تصحيح الحديث امرا زائدا مع توثيق
قال وان اردت اتفاق جميع العصابة فلم يوجد الا في مثل سلمان ممن هو عدالته ضرورية لا يحتاج الى الاظهار الا
غيرهم فلا يكاد يوجد ثقة جليل سالما من قدح فضلا من ان يتحقق اتفاقهم على سلامته فضلا من ان يثبت
عند كشي قال واعترض ايضا هذا المحقق بمنع الاجماع لان بعض هؤلاء لم يرو احد توثيقه بل القدح لبعض في بعضهم
وبعض منهم وان ادعى توثيقه الا انه ورد منهم قدح فيه وهذا الاعتراض ايضا فيه تامل وسيظهر لك ايضا وجهه فتم يرد عليهم
ان تصحيح القدماء حديث شخص لا يستلزم توثيقه منهم لما مر اشارة اليه نعم يمكن ان يقال بعد ان لا يكون رجال الثقة
ومع ذلك اتفق جميع على تصحيح ما رواه سيما بعد ملاحظة دعوى الشيخ الاتفاق على اعتبار العدالة لقبول الخبر بهم وان ذلك
ربما يظهر من الرجال ايضا خصوصا مع شهادة ان كثيرا من الاعاظم الثقات لم يتحقق منهم الاتفاق على تصحيح ما يرويه
وسيجيء في عبد الله بن بكير ما يذكره ما ذكرنا فتامل لا يحصل منه الظن بكونه ثقة لا سيما بل ما هو منه كما لا يخفى بكثير التامل
هذا الاجماع في الحسن بن علي بن فضال وعثمان بن عيسى وما يظهر من عدة الشيخ وغيره ان المعتبر العدالة بالمعنى الاعم كما ذكرنا في الفائدة رابع
نسبة بعضهم الى الوقف واشباه ثم النسبة الى التخليط كما وقعت في ابي بصير يحيى الاسدي ربما يكون قادحا قال فان قلت
المحقق في المعتبر ضعف ابن بكير قلت لعله لم يعتمد على ما نقل من الاجماع او لم يتفطن له او لم يعتبره او الظن او غير ذلك

من الضعف بالشمل المرتفعة واعترض عليه المشهور بان الشيخ ربما يقدح فيمن صح عن هؤلاء بالارسال الواقع بعدهم
وايضا المنافاة في قبول مراسيل ابن ابي عمير معروفة وفيه ان القادح والمناقش بما لم يثبت عنده الاجماع
او لم يثبت وجوب اتباعه لعدم كونه بالمعنى المصطلح بل كونه بمجرد الاتفاق او لم يعلم عمله وفق المشهور والا فمن ذلك او
لم يقصرها بمجرد ذلك والظاهر هو الاول بالنسبة الى الشيخ لعدم ذكره اياه في كتابه كما ذكر في الكشي وكذلك
بالنسبة الى الكشي وامثاله فقد يتوقف بل يبقى شيء وهو انه ربما توهم بعض من عبارة اجماع العصابة وثاقة من روى عنه هؤلاء
وفساده ظ وقد عرفت الوجه نعم يمكن ان يفهم منها اعتدادها بالنسبة اليه فتدبر وعندي ان رواية هؤلاء اذا
صحت اليهم لا يقصر عن اكثر الصحاح ووجهه يظهر بالتامل فيما ذكرنا ومنها قولهم اسند عنه قيل معناه سمع منه الحديث
ولعل المراد على سبيل الاستناد والاعتماد والا فكثير ممن سمع منه ليس ممن اسند عنه وقال جدي ره المراد روى عنه الشيوخ
واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق ولا شك ان هذا المدح احسن من لا باس به انتهى قوله وهو كالتوثيق لا يخ من تامل
ان اراد منه التوثيق بل هو اعم من العدل الامامي فلعله لا باس لكن لعله توثيق من غير جهة الوثاقة الا انه روى
عنه الشيوخ كما حتى يظهر وثاقته لبعد اتفاقهم على الاعتماد على من ليس بثقة او بعد اتفاق كونهم باجمعهم غير ثقات
فليس بظاهر نعم ربما يستفاد منه مدح وقوة لكن ليس بمثابة قولهم لا باس به بل اضعف منه ولم يقل بافادته التوثيق
وربما يقال بانه اشارة الى عدم الوثوق ولعله ليس كذلك ومنها قولهم لا باس به اي بمذهبه او بروايته والاول اظهر ان
ذكر مطلقا وسيجيء في ابراهيم بن محمد بن فارس لا باس به في نفسه ولكن بعض من روى هو عنه وربما يتوهم هذا
الكون

الى كون المطلق منها لا المقيد بين لكن فيه تامل والاوفق بالعبارة والاظهر انه لا باس به بوجه من الوجوه ولعله لهذا
قيل بافادته التوثيق واستقربه المصنف في متوسطه وسيجيء ما يومي اليه في ترجمة بشار بن يسار
ويؤيده قولهم ثقة لا باس به وسيجيء في حفص بن سالم والمشهور انه يفيد المدح وقيل مع افادته المدح ايضا
وصحة عده من القسم الاول فعنده انه يفيد مدحا معتدا به فت ومنها قولهم من اولياء امير المؤمنين ع وربما جعل
ذلك دليلا على العدالة وسيجيء في سليم بن قيس والعلامة غيره من الائمة ايضا كذلك فت فانه لا يخ عن تامل
نعم قولهم من الاولياء ظاهرا فيه فتامل ومنها قولهم عين ووجه قيل هما يفيدان التعديل ويظهر من المصنف في ترجمة
الحسن بن زياد وسنذكر عن جدي في تلك الترجمة معناهما واستند الاستاد الى كونهما توثيقا وربما يظهر ذلك عن المحقق
الداماد ايضا في الحسين بن ابي العلاء وعندي انهما يفيدان مدحا معتدا به اوقوي من هذا قولهم وجه من وجوه اصحابنا
مثلا ومنها قولهم له اصل وله كتاب وله نوادر وله مصنف اعلم ان الكتاب مستعمل في كلامهم بمعناه
المتعارف وهو اعم مطلقا من الاصل والنوادر فانه يطلق على الاصل كثيرا منها ما سيجيء في ترجمة احمد بن الحسين بن المفلس
واحمد بن سلمة واحمد بن محمد بن عمار واحمد بن ميثم واسحق بن جرير والحسين بن ابي العلاء وبشار بن يسار وبشر بن سلمة
والحسن بن رباط وغيرهم وربما يطلق الكتاب في مقابل الاصل كما في ترجمة هشام بن الحكم ومعوية بن حكيم وغيرهما وربما
يطلق على النوادر وهو ايضا كثير منها قولهم له كتاب النوادر وسيجيء في احمد بن الحسين بن عمر بن يزيد وكذا الحسن بن المبارك
وغير ذلك وربما يطلق النوادر في مقابل الكتاب كما في ترجمة ابن ابي عمير والمصنف فالظاهر ايضا انه اعم منه مطلقا

فانه يطلق على الاصل والنوادر كما يظهر من ترجمة احمد بن الميثم ويطلق بازاء الاصل كما في هشام بن الحكم وديباجة فهرست الـ
النسبة بين الاصل والنوادر فالاصل ان النوادر غير الاصل وربما يعد من الاصول كما يظهر في احمد بن الحسين بن سعيد واحمد بن سلمة
وحريز بن عبد الله بقي الكلام في معرفة الاصل والنوادر نقل ابن شهر آشوب في معالمه عن المفيد ره ان الامامية صنفوا
في عهد امير المؤمنين ع الى زمان العسكري ع اربعمائة كتاب تسمى الاصول انتهى اقول لا يخفى ان مصنفاتهم اكثر من الاصول
فلا بد من وجه تسمية بعضها اصولا دون البواقي فقيل ان الاصل ما كان مجرد كلام المعصوم ع والكتاب ما فيه كلام مصنفه
ايضا وايد ذلك بما ذكره الشيخ ره في زكريا بن يحيى الواسطي له كتاب الفضائل وله اصل وفي التأييد نظر الا ان ما ذكره
لا يخلو من قرب وظهور واعترض بان الكتاب اعم وهذا الاعتراض سخيف اذ الغرض بيان الفرق بين الكتاب الذي ليس
باصل وذكر في مقابلته وبين الكتاب الذي هو اصل وبيان سبب قصر تسميتهم الاصل في الاربعمائة واعترض ايضا
بان كثيرا من الاصول فيه كلام مصنفه وكثيرا من الكتب ليس فيه كما في كتاب سليم بن قيس وهذا الاعتراض كما ترى اذ ليس الا مجرد
دعوى مع انه لا يخفى بعده على المطلع باحوال الاصول المعروفة نعم لو ادعى ندرة وجود كلام المصنف فيها فلعله يجيء
ويمكن ان لا يضر القائل ايضا وكون كتاب سليم بن قيس ليس من الاصول من اين اذ بملاحظة كثير من التراجم يظهر ان الاصول كانت
بحيثيتها مشخصة عند القدماء هذا ويظهر من كلام الشيخ ره في احمد بن محمد بن نوح ان الاصول ترتيبها كما قيل في وجه الفرق ان
الكتاب كان مبوبا مفصلا والاصل مجمع اخبار وآثار ورد بان كثيرا من الاصول مبوبة اقول ويقرب في نظري ان الاصل
هو الكتاب الذي جمع فيه مصنفه الاحاديث التي رواها عن المعصوم ع او عن الراوي والكتاب والمصنف لو كان فيهما حديث

معتمد

معتمد معتبر لكان ماخوذا من الاصل غالبا وانما قيدنا بالغالب لانه ربما كان بعض الروايات وقليلها يصل معنعنا
ولا يؤخذ من اصل وبوجود مثل هذا فيه لا يصير اصلا فتامل واما النوادر فالظاهر انه ما اجتمع فيه احاديث لا
منضبط في باب لقلته بان يكون واحدا او متعددا لكن يكون قليلا جدا ومن هذا قولهم في الكتب المتداولة
نوادر الصلوة نوادر الزكوة وامثال ذلك وربما يطلق النادر على الشاذ ومن هذا قول المفيد في رسالته في الرد
على الصدوق في ان شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور ومن الغض ان النوادر هي التي لا عمل فيها مشيرا الى
رواية حذيفة والشيخ في التهذيب قال لا يصلح العمل بحديث حذيفة لان متنها لا يوجد في شيء من الاصول
المصنفة بل هو موجود في الشواذ من الاخبار والمراد من الشاذ عند اهل الدراية ما رواه الراوي الثقة مخالفا لما رواه
الاكثر وهو مقابل المشهور والشاذ مردود مطلقا عند بعض ومقبول كذلك عند آخر ومنهم من فصل بان المخالف
ان كان احفظ واضبط واعدل فمردود وان انعكس فلا يرد لان في كل منهما صفة راجحة ومرجوحة فيتعارضان
ونقل عن بعض ان النادر ما قل روايته وندر العمل به وادعى انه الظاهر من كلام الاصحاب ولا يخلو من تامل ثم اعلم
انه عند خالي ره بل وجدي ايضا على ما هو ببالي ان كون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن وعندي فيه تامل لان كثيرا
من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة على ما صرح به في اول الفهرست وايضا
الحسن بن صالح بن حي بتري متروك العمل بما يختص بروايته على ما صرح به في التهذيب مع انه صاحب الاصل وكذلك
علي بن حمزة البطائني مع انه ذكر فيه ما ذكر الى غير ذلك وقد بسطنا الكلام في المقام في الرسالة نعم المفيد ره

١٧٤

في مقام مدح جماعة في رسالته في الرد على الصدوق ره قال وهم اصحاب الاصول المدونة لكن استفادة
الحسن من هذا لا يخ من تامل سيما بعد ملاحظة ما ذكرنا فتأمل مع ان في جملة تلك الجماعة ابا الجارود وعمار الساباطي
وسماعة ثم انه ظهر ان اضعف من ذلك كون الرجل ذا كتاب من اسباب الحسن قال في المعراج كون الرجل ذا
كتاب لا يخرجه عن الجهالة الا عند بعض لا يعتد به هذا والظاهر ان كون الرجل صاحب اصل يفيد حسنا لا الحسن الاصطلاحي
وكذا كونه كثير التصنيف وكذا جيد التصنيف وامثال ذلك بل كونه ذا كتاب ايضا يشير الى حسن ما ولعل ذكر مرادهم
ما ذكروا ويجيء عن البلغة في الحسن بن ايوب ان كون الرجل صاحب الاصل يستفاد منه مدح آه فلاحظ وتامل
ومنها قولهم مضطلع بالرواية اي قوي وحامل لها وما كذلك لا يخفى افادته المدح ومنها قولهم سليم الجنبة قيل
معناه سليم الاحاديث وسليم الطريقة ومنها قولهم خاصي وقد اخذه خالي ره مدحا ولعله لا يخ من تامل لا
لاحتمال ارادة كونه من الشيعة في مقابل قولهم عامي لا انه من خواصهم وكون المراد من العامي ما هو في مقابل
الخواص لعله بعيد فتامل ومنها قولهم قريب الامر وقد اخذه اهل الدراية مدحا ويحتاج الى تامل ومنها
قولهم ضعيف وترى الاكثر يفهمون منه القدح في نفس الرجل ويحكمون به بسببه ولا يخ من ضعف لما سنذكر
في داود بن كثير وسهل بن زياد واحمد بن محمد بن خالد وغيرهم وفي ابراهيم بن يزيد جعل كثرة الارسال ذما
وقدحا وفي جعفر بن محمد بن مالك الرواية عن الضعفاء والمجاهيل من عيوب الضعفاء وفي محمد بن الحسن بن
عبد الله روى عنه البلوي والبلوي رجل الى قوله ما يضعفه وفي جابر روى عنه جماعة غمز فيهم آه

الى غير ذلك

الى غير ذلك ومثل ما في ترجمة محمد بن عبد الله الجعفري والمعلى بن خنيس وعبد الكريم بن عمرو
والحسن بن راشد وغيرهم فتأمل وبالجملة كما ان تصحيحهم غير مقصور على العدالة فكذا تضعيفهم غير مقصور
على الفسق وهذا غير خفي على من تتبع وتامل وقال جدي ره ان يطلقون الضعيف على من يروي عن الضعفاء
ويرسل الاخبار انتهى ولعل من اسباب الضعف عندهم قلة الحافظة وسوء الضبط والرواية من غير اجازة
والرواية عمن لم يلقه واضطراب الفاظ الرواية وايراد الرواية التي ظاهرها الغلو او التفويض او الجبر او التشبيه
وغير ذلك كما هو في كتبنا المعتبرة بل هي محشوة منها كالقرآن مع ان عادة المصنفين ايرادهم جميع ما رووه
كما يظهر من طريقتهم مضافا الى ما ذكره في اول الفقيه وغيره وكذا من اسبابه رواية فاسدي العقيدة عنه او عكسه
بل وربما كان مثل الرواية بالمعنى ونظائره سببا وبالجملة اسباب قدح القدماء كثيرة وسنشير الى بعضها وغير خفي
ان امثال ما ذكر ليس منافيا للعدالة وسيجيء في ذكر الطيارة والمفوضة والواقفة ما يزيده وكذا في ترجمة
ابراهيم بن عمر وفي ذكر مضطرب الحديث وغيره ثم اعلم انه فرق بين ظاهر قولهم ضعيف وقولهم ضعيف في
الحديث فالحكم بالقدح منه اضعف وسيجيء في سهل بن زياد وقال جدي ره الغالب في اطلاقاتهم انه ضعيف في
الحديث اي يروي عن كل احد انتهى ومنها قولهم كان من الطيارة ومن اهل الارتفاع وامثالهما والمراد انه كان
غاليا اعلم ان الظاهر ان كثيرا من القدماء سيما القميين منهم وابن الغضائري كانوا يعتقدون للائمة منزلة خاصة من الرفعة
والجلالة ومرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدي عنها وكانوا يعدون التعدي

عنها ارتفاعا وغلوا على حسب معتقدهم حتى انهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلوا بل ربما جعلوا مطلق التفويض اليهم او التفويض
الذي اختلف فيه كما سنذكر او المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم والاغراق في شانهم
واجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص واظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والارض ارتفاعا او مورثا
للتهمة به سيما بجهة ان الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين وبالجملة الظاهر ان القدماء كانوا
مختلفين في المسائل الاصولية ايضا فربما كان شيء عند بعضهم فاسدا او كفرا او غلوا او تفويضا او جبرا او تشبيها او غير ذلك
وكان عند آخر مما يجب اعتقاده او لا هذا ولا ذاك وربما كان منشأ جرحهم بالامور المذكورة وجدان الرواية الظاهرة
فيها منهم كما اشرنا آنفا وادعاء ارباب المذاهب كونه منهم او روايتهم عنه وربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه الى غير ذلك
فعلى هذا ربما يحصل التامل في جرحهم بامثال الامور المذكورة ومما ينبه على ما ذكرنا ملاحظة ما سيذكر في تراجم كثيرة مثل
ترجمة ابراهيم بن هاشم واحمد بن محمد بن نوح واحمد بن ابي نصر ومحمد بن جعفر بن عون والهشام بن الحكم والحسين بن
شاذويه والحسين بن يزيد وسهل بن زياد وداود بن كثير ومحمد بن اورمة ونصر بن الصباح وابراهيم بن عمر وداود بن
القاسم ومحمد بن عيسى بن عبيد ومحمد بن سنان ومحمد بن علي الصيرفي ومفضل بن عمر وصالح بن عقبة ومعلى بن خنيس وجعفر بن
محمد بن مالك واسحق بن محمد البصري واسحق بن الحسن وجعفر بن عيسى ويونس بن عبد الرحمن وعبد الكريم بن عمرو وغير
ذلك وسيجيء في ابراهيم بن عمر وغيره ضعف تضعيفات الغضائري فلاحظ وفي ابراهيم بن اسحق وسهل بن زياد ضعف تضعيف احمد
ابن محمد بن عيسى مضافا الى غيرهما من التراجم فتامل ثم اعلم انه ربما ينسب الراوي الى الكذب ووضع الحديث ايضا
بعد ما نسبه

بعد نسبه الى الغلو وكانه لروايته ما يدل عليه ولا يخفى ما فيه وربما كان غيرهما ايضا كذلك فتامل ومنها رميهم الى التفويض
وللتفويض معان بعضها لا تامل للشيعة في فساده وبعضها لا تامل في صحته وبعضها ليس من قبيلهما والفساد كونه كفرا او لا ظاهرا
الكفرية او لا ونحن نشير اليها مجملا الاول سيجيء ذكره في آخر الكتاب عند ذكر الفرق الثاني تفويض الخلق والرزق اليهم
ولعله يرجع الى الاول وورد فساده من الصادق والرضا الثالث تفويض تقسيم الارزاق ولعله مما يطلق عليه الرابع تفويض
الاحكام والافعال اليه بان يثبت ما رآه حسنا ويرد ما رآه قبيحا فيجيز الله اثباته ورده مثل اطعام الجد السدس واضافة الركعتين
في الرباعيات والواحدة في المغرب والنوافل اربعا وثلثين سنة وتحريم كل مسكر عند تحريم الخمر الى غير ذلك وهذا محل اشكال عندهم
لمنافاته ظاهر وما ينطق عن الهوى وغير ذلك لكن الكليني ره قائل به والاخبار الكثيرة واردة فيه ووجه بانها تثبت من
الوحي الا ان الوحي تابع ومجيز الخامس تفويض الارادة بان يريد شيئا لحسنه ولا يريد شيئا لقبحه كارادته تغيير القبلة فاوحى الله
بما اراد السادس تفويض القول بما هو اصلح له وللخلق وان كان الحكم الاصلي خلافه كما في صورة التقية السابع تفويض امر الخلق
بمعنى انه اوجب عليهم طاعته في كل ما يامر وينهى سواء علموا وجه الصحة ام لا بل ولو كان بحسب ظاهر نظرهم عدم الصحة بل الواجب عليهم
القبول على وجه التسليم وبعد الاحاطة بما ذكرنا هنا وما ذكر سابقا عليه يظهر ان القدح بمجرد رميهم الى التفويض ايضا لعله لا يخلو عن
اشكال وسيجيء في محمد بن سنان ما يشير اليه ومنها رميهم الى الوقف اعلم ان الواقفة هم الذين وقفوا على الكاظم ع
كما سيجيء في آخر الكتاب عند ذكر الفرق وربما يقال لهم الممطورة ايضا اي الكلاب المبتلة من المطر كما سيجيء هناك ووجهه
ظاهر وربما يطلق الواقف على من وقف على غير الكاظم من الائمة ع كما سيشير اليه في يحيى بن القاسم لكن الاطلاق ينصرف الى

من توقف على الكاظم عليه السلام وانه لم يعرف الى غيره عليه السلام الا بالقرينة ولعل من جملتها عدم دركه للكاظم عليه السلام وموته قبله او في زمانه عليه السلام مثل سماعة بن
محمد او علي بن حيان ويحيى بن القاسم الحذاء الذي يحيى بن القاسم جواز الوقف قبله عليه السلام وجعله في زمانه وقال ...
صنف منهم توقفوا عليه في زمانه بان اعتقدوا كونه قائم آل محمد عليه السلام وذلك الشبهة حصلت لهم مما ورد عنه وعن آبائه عليهم السلام
انه صاحب الامر عليه السلام يعني امر الامامة ومنهم سماعة بن مهران لما نقل انه مات في زمانه عليه السلام وغير معلوم كونه مثل ... المتوقف بعد
زمانه ولم يجب عليه معرفة الامام الذي بعده فلم يسمع ان الامام بعده فلان ولم يعتقد صار كما قال اشخاص ...
الى الشيعة من فرط حبهم دولة الائمة وشدة تمنيهم اياها وبسبب الشدايد والمحن التي كانت عليهم ومع الشيعة ...
وساير الاذيات وكذا من بعض اعدائهم الذين كانوا يريدون الدولة وبسط اليد ... نعم الدنيا منهم ...
كانوا دائما مشتاقين الى دولة قائم آل محمد عليه السلام الذي يملأ الدنيا قسطا متسلين انفسهم بظهوره مترقبين ...
كانوا يسلون خاطرهم حتى قيل ان الشيعة تربي بالاماني وما يدل على ذلك ما سنذكره في ترجمة يقطين ...
ذلك انهم كانوا كثيرا ما يسئلونهم عن قائمهم فربما قال واحد منهم عليه السلام فلان يعني الذي بعده وما كان ليظهر مراده من القائم
مصلحة لهم وتسلية لخواطرهم سيما بالنسبة الى من علم عدم بقائه الى ما بعد زمانه كما وقع من الباقر عليه السلام الى جابر في الصادق
كما سنذكره في ترجمة عنبسة وربما كانوا يشيرون الى مرادهم ومنهم من فرط ميل قلبهم وزيادة حرصهم ربما كانوا لا يتفطنون
ولعل عنبسة وبعضا اخر كانوا كذلك ومما يشير الى ما ذكره ايضا التامل فيما سنذكر في ترجمة ابن جرير القمي وابراهيم بن
موسى بن جعفر وغيرهما ومر في الفائدة الاولى ما ينبه على ذلك ومثل هذا الحمل سنذكر في ترجمة سماعة ويحيى بن القاسم وغيرهما

انهم رووا

انهم رووا ان الائمة اثنى عشر ولعل هذا الا بلايم ما ذكرناه ويمكن ان يكون نسبة الوقف الى مثلهم من ان الواقفة ندعى كونه
منهم او اكثروا من الرواية عنه كما قالوا في زرعة انه ضعيف وسيجيء في عبد الكريم بن عمرو وامثال روايتهم عنه ما يقتضي الوقف
لعدم فهمهم رواية كما سيجيء في سماعة او امثال ذلك كما عرفت فالحكم بالقدح بمجرد رميهم الى الوقف بالنسبة الى
الجماعة الذين لم يبقوا الى ما بعد زمان الكاظم عليه السلام ومن روى ان الائمة اثنا عشر لا يخ عن اشكال وكذا بالنسبة الى من روى عن
الرضا عليه السلام ومن بعده لما سنذكر في ابراهيم بن عبد الحميد انهم ما كانوا يروون منهم عليهم السلام الى غير ذلك من امثال ما ذكر ثم
وبالجملة بما ذكر ظهر ان الناووسية ايضا حالهم حال الواقفة وسيجيء ذلك في الجملة عن الكشف في ابان بن عثمان
ولعله مثل الفطحية ايضا كان كذلك لما مر في الفائدة الاولى وبالجملة لا بد في مقام القدح من التحقيق بما مثل ما ذكرنا ومثل
هذا بعد ملاحظة ما ذكرنا في ذكر الطيارة ثم اعلم انهم ربما يقولون واقفي لم يدرك ابا الحسن عليه السلام كما سيجيء في علي بن حسان ومثل
هذا يحتمل عدم بقائه الى زمانه كما بالنسبة الى سماعة ومن ماثله وعدم وجوده كثيرا في زمانه حتى يصل الى معرفته او كان
كذلك بعده كما سيجيء في ضحاك بن سدير ومجرد عدم ملاقاته مع بعد ... ملاحظة الطبقة وغيرها لا ينفي
بل لعل الاحتمال الثاني اقرب فالمراد في علي بن حباب هذا الاحتمال على تقدير فتامل فيما ذكرناه من ذلك ونظائره
فالي ان ذا ولا يخ من تامل لاحتمال ان يراد انه ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما وان كان فيه نوع وثوق من قبيل قولهم
ليس بذاك الثقة ولعل هذا هو الظاهر فيشعر على نوع مدح فتامل فيما قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث ليس بنقي الحديث
ويعرف حديثه وينكر ويغمز عليه في حديثه او في بعض حديثه ليس حديثه بذاك النقي وهذه واشباهها ليست بظاهرة في القدح

في العدالة لا مرية في انه ضعيف ويسمى في احمد بن محمد بن خالد واحمد بن عمرو وغيرهما انما ثبت من كلام المشيخ صنف بذلك
على رؤية الناظرين نعم يمكن ان يكون لهم وجوه معتبرة في مقامها كما اشرنا في الفائدة الاولى ثم لا يخفى ان بينهما تفاوتا في المرجوحية فالاول
اشد بالقياس الى الثاني وكذا بعد القياس بعضها مع البعض وكذا اسباب المرجوحية منها قولهم مضطرب ويجيء معناه ومنها وفيه
في الحسين بن محمد الفرزدق منها ابو العباس الذي يذكره جش بالاطلاق قيل هو مشترك بين ابن نوح وابن عقدة وسمع ذلك
بل هو ابن نوح كما تعرف منها ابراهيم بن العمر اليماني منها قول العلامة ره في سعد عندي فيه توقف وسنذكر ما فيه في ابراهيم بن محمد
الازدي منها قولهم من اصحابنا وربما الظاهر من عبارتهم عدم اختصاصه بالفرقة الناجية كما يجيء في عبد الله بن جبلة ومعوية
ابن حكيم وقال الشيخ ره في اول ست كثير من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة منها قولهم مولى
وللمولى معان معروفة واما في المقام فسيجيء في ابراهيم بن ابي محمود عن الشهيد ره انه يطلق على غير العربي الخالص
وعلى المعتق وعلى الحليف والاكثر في هذا الباب ارادة المعنى الاول والظاهر انه كذلك الا انه يمكن ان يكون المراد
النزيل ايضا كما قال جدي ره في مولى الجعفي فعلى هذا الحمل على معنى الا بالقرينة ومع انتفائها فالراجح لعله الاول
الفائدة الثالثة في سائر امارات الوثاقة والمدح والقوة منها كون الرجل من مشايخ الاجازة والمعتبر منها
من المحدثين وربما الظاهر من جدي دلالته على الوثاقة وكذا من المصنف في ترجمة الحسن بن علي بن زياد وقال المحقق البحراني
مشايخ الاجازة في اعلى درجات الوثاقة والجلالة وما ذكره لا يخلو عن قرب الا ان قوله في اعلى درجاتها غير ظاهر وقال
الشيخ محمد ابن صاحب المعالم عدم توثيق الشيخ ويجيء في ترجمة محمد بن اسمعيل البندقي عن الشهيد الثاني ره ان مشايخ الاجازة

لا يحتاجون

لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وعن المعراج ان التعديل بهذه الجهة طريقة كثير من المتأخرين الى غير ذلك
فلاحظ هذا واذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فدلالة استجازته
على الوثاقة في غاية الظهور سيما اذا كان المجيز من المشاهير وربما يفرق بينهم وبين غير المشاهير بكون الاول من الثقات ولعله
ليس بشيء وقد مر في الفائدة الاولى ما له دخل في المقام منها ان يكون ممن يترك رواية الثقة او الجليل او جمعي
بروايته وهو مرجح لها عليها وكذا لو خص الكتاب او المجمع عليه بها كما اتفق كثيرا وكذا الحال فيما في التخصيص والكتاب او
من الادلة منها ان يؤتى بروايته بازاء رواية او روايتها او غيرها من الادلة فترجح ويجمع بينها او يطرح من غير جهة
كما سبق كثيرة والسابقة اقوى منها فتأمل منها كونه كثير الرواية وهو موجب للعمل بروايته مع عدم الطعن عند
الشهيد ره كما اشير اليه في ترجمة الحكم بن مسكين وسنذكر في ترجمة علي بن الحسين السعدآبادي عن جدي ره
انه لكثرة روايته عد جماعة حديثه من الحسان وقريب من ذلك في الحسن بن زياد الصيقل ومن قال في جمع
ابراهيم بن هاشم انه من شواهد الوثاقة ومن هنا فيه انه من اسباب قبول الرواية والظاهر من كثير من التراجم كونه ايضا
من اسباب المدح والقوة مثل العباس بن عامر عباس بن هشام واحمد بن محمد بن عامر واحمد بن ادريس
والعلاء بن رزين وجبرئيل بن احمد والحسن بن خرزاد والحسن بن مقبل والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبد الله
واحمد بن سليمان واحمد بن محمد بن علي بن عمرو وغيرها وكذا في الفائدة التاسعة المذكورة في اخر الكتاب والاولى منه كونه
كثير السماع كما يظهر من التراجم ويذكر في احمد بن عبد الواحد منها كونه ممن يروي عنه او عن كتابه جماعة من الاصحاب

ذلك شيء كونه من امارات الاعتماد ويظهر ذلك مما سنذكره في عبد الله بن سنان ومحمد بن سنان وغيرهما مثل الفضل بن
شاذان وغيره بل بملاحظة اشتراطهم العدالة في الراوي على ما مر يقوى كونه من امارات العدالة سيما وان يكون
الراوي عنه كثيرا او بعضا ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء بل الظاهر من ترجمة عبد الله بن
جبلة انه كذلك ايضا وما في بعض التراجم مثل صالح بن الحكم من تضعيفه ذكره ذلك لا يضر اذ لعله لظهور ضعفه عليه من
الخارج وان كان الجماعة معتمدين عليه والتخلف في الامارات الظنية غير عزيز ولا يضر كما مر في الفائدة الاولى
ثم منها رواية عن جماعة من الاصحاب وربما يومي اليه ترجمة اسماعيل بن مهران وجعفر بن عبد الله رأس المذري الى
كونه من المؤيدات منها رواية الجليل عنه وهو امارة الجلالة والقوة وسيذكر عن المصنف رحمه الله في ترجمة احمد بن
محمد بن يحيى التعقيب فيه تحرير ابي اسماعيل السندي ويشير اليه في ترجمة سهل بن زياد وابراهيم بن هاشم وغيرهما واذا
كان الجليل ممن يطعن على الرجال في الرواية عن المجاهيل ونظائره فربما يشير روايته عنه الى الوثاقة منها رواية
الاجلاء عنه وفيه ايضا ما مر من انه من امارات الوثاقة ايضا كما لا يخفى على المطلع بروايتهم ويشير اليه في ترجمة ايضا
سيما وان يكثر ذلك او بعضا ممن يطعن بالرواية عن المجاهيل وامثالها كما ذكر واذا كان رواية جماعة من الاصحاب
يشير الى الوثاقة كما مر فرواية اجلائهم بطريق اولى فتدبر منها رواية صفوان بن يحيى وابن ابي عمير عنه فانها امارة
الوثاقة لقول الشيخ رحمه الله في العدة انهم لا يروون الا عن ثقة ويحيى من الحقن في ترجمة ابراهيم بن عمر انه يؤيد التوثيق
رواية ابن ابي عمير عنه ولعل بملاحظة ما ذكر وفي ترجمة ابن ابي الاغر النحاس ان رواية ابن ابي عمير وصفوان عنه يشهد بان

على نوع اعتبار واعتماد وعن المحقق الشيخ محمد رحمه الله في مدحهما انه يشعر بالقبول في الجملة والفاضل الخراساني في
ذخيرته جرى مسلكه على القبول من هذه الجهة ونظير صفوان وابن ابي عمير احمد بن محمد بن ابي نصر لما سنعرفه في ترجمة
وقريب منهم رواية محمد بن الحسن الطاطري لما سنظهر في ترجمة ايضا وسلك الفاضل جرى على ذلك منها رواية محمد بن
اسماعيل بن ميمون او جعفر بن بشير عنه او روايته عنهما فان كلا منهما امارة التوثيق لما ذكر في ترجمتهما منها كونه ممن
يروي عن الثقات فانه مدح وامارة للاعتماد كما هو الظاهر ويظهر من ترجمتهما وغيرها منها رواية علي بن الحسن بن فضال
ومن ماثله عن شخص فانها من المرجحات لما ذكر في ترجمتهم منها اخذه معرفا للثقة او الجليل مثل ان يقال في
مقام تعريفه انه اخو فلان او ابوه او غير ذلك فانه من المقويات ووافقنا المحقق الداماد رحمه الله مع اخيه الجيلاني منها
كونه ممن يكثر الرواية عنه ويفتي بها فانه امارة الاعتماد عليه كما هو الظاهر وسنذكر عن المحقق رحمه الله في ترجمة سكين ان
اعترافه به واذا كان مجرد كثرة الرواية عنه يوجب العمل بروايته بل من شواهد الوثاقة كما مر فالحكم فيه بطريق اولى
ولو انه رواه جماعة من الاصحاب عنه يكون من اماراتها مع ما ذكر فيها بطريق اولى منها رواية الثقة عن شخص
مشترك الاسم والاكثار منها مع عدم اتيانه بما يميزه عن الثقة فانه امارة الاعتماد عليه من عدم عنايته سيما اذا
كان الراوي ممن يطعن على الرجال بروايتهم عن المجاهيل وكون الراوي عنه كذلك من غير واحد من المشايخ فتدبر منها
اعتماد شيخ على شخص وهو امارة الاعتماد عليه كما هو الظاهر ويظهر من حشو وحسن في علي بن محمد بن قتيبة فاذا كان جمع منهم
اعتمدوا عليه فهو في مرتبة معتد بها من الاعتماد وربما يشير الى الوثاقة سيما اذا كان اكثرهم بالاعتماد نحوها اللذين بعد

ما نقل من تشددهم في العدالة وخصوصا اذا كانوا ممن يطعن في الرواية عن المجاهيل ونظايرها ومنها اعتماد القميين عليه

او روايتهم عنه فانه امارة الاعتماد بل الوثاقة ايضا كما سيجيء في ابرهيم بن هاشم بل احمد بن محمد بن عيسى منهم كما سيجيء

في ابرهيم بن اسحق وابن الوليد كما سيجيء في ترجمته ويقرب من ذلك اعتمادهم عليه وروايتهم عنه ومنها ان يكون

رواياته كلها او جلها مقبولة او سديدة ومنها وقوعه في سند حديث وقع اتفاق الكل او الجل على صحته فانه اخذه دليلا

على الوثاقة كما سيجيء في محمد بن اسمعيل البندقي واحمد بن عبد الواحد ومنها وقوعه في سند الحديث صار الطعن فيه من

غير جهته فربما يظهر من بعض وثاقته ومن بعض مدحه وقوته ومن بعض عدم قدحه ومنها اكثار الكافي وكذا

الفقيه من الرواية عنه فانه ايضا اخذه دليلا على الوثاقة كما سيجيء في محمد بن اسمعيل البندقي ومنها قولهم [illegible]

وربما جعل ذلك في مقام الترجيح كما سيشير اليه في حفص بن غياث مع التامل فيه ومنها قولهم بصير بالحديث والرواية

فانه من اسباب المدح ويظهر من التراجم مثل احمد بن علي بن العباس واحمد بن محمد بن الربيع وغيرهما ومنها قولهم

صاحب الاول فلان اي واحد من الائمة فان فيه اشعارا بالمدح كما يعرف بالتتبع في ترجمة ادريس بن زيد وغيره

واخذه غيره ايضا كذلك فان الظاهر ان اظهارهم ذلك لاظهار كونه ممن يعتني بشانه وربما زعم بعض انه يرتبط

التوثيق وفيه نظر ظاهر ومنها قولهم مولى فلان اي واحد من الائمة وجعل الظاهر ذلك ايضا للاعتداد به كما سيجيء

في ترجمة معتب بل يشير المدح مولى الصادق الان في ترجمة سالم مولى الصادق ع وورد مدحه ومنها قولهم فقيه من فقهائنا

وهو يفيد الجلالة بلا شبهة فيشير الى الوثاقة ويحقق بل لعل الاكثر لا يبعد من امارتها لما العدم الا الا له عنده

نقي مثل

نقي مثل تلك الدلالة وكلها ليس بشيء بل ربما يكون الاقدح من بعض توثيقاتهم فتامل ولاحظ ما ذكرناه في الفايدتين

في هذه الفايدة وعبارة جش في اسمعيل بن عبد الخالق يشير الى ما ذكرناه فلاحظ وتامل في قرب ما ذكر قولهم فقيه فاضل

ومنها فاضل دين وسيجيء في حسن بن علي بن الحسن بن فضال حاله ومنها قولهم اوجه من فلان او اوثق او اصدق

ونظايرها ويكون فلان ثقة وسيجيء الاشارة الى حاله في الحسين ابن العلاء ومنها قولهم شيخ الطائفة وامثال ذلك

واشارتها الى الوثاقة ظاهرة مضافا الى الجلالة بل اولى من الوكالة وشيخية الاجازة وغيرهما مما حكموا بشهادته على

الوثاقة سيما بعد ملاحظة ان كثيرا من الطائفة ثقات فقهاء وفحول اجلة وربما الجملة يكشف عن ضعف ان يكون

شيخ الطائفة في امثال الثقات فاسدا وسيرجع في الفايدة الاولى ما له دخل في المقام فلاحظ ومنها توثيق ابن فضال

وابن عقدة ومن ماثلهما وحاله في الفايدة الاولى واما توثيق ابن نمير ومن ماثله فلا سيما حصول وقوة منه بجلالة

اعتداد الشيخ ره به واعتمادهم عليه كما سيجيء في اسمعيل بن عبد الرحمن وحماد بن شعيب وحسين بن حماد وجميل بن

عبد الله وعمر بن حنظلان والحكم بن عبد الرحمن وغيرهم سيما اذا ظهر تشيع من وثقوه كما هو في كثير من التراجم خصوصا

اذا اعترف الموثق بتشيعه وقد يمنع توثيقهم مدحهم وتعظيمهم ومنها توثيق سره وابن طاوس ره ونظايرهما وقد توقف

الشيخ محمد ره في توثيقات سره وصاحب المعالم في توثيقاته وتوثيقات ابن طاوس وكذا الشهيد بل لا يبعد ان غيرهم ايضا

توقف بل وتوقف في نظايرها ايضا ولعله ليس في موضعه لحصول الظن منها والاكتفاء به كما مر في الفايدة الاولى وعمل

جدي ره عليهم بان العادل اذا اخبر بالعدالة او شهد بها فلا بد من القبول انتهى فتامل ولو كان في مقام امارة غيره

توهم منهم فالتوقف فيه كما هو الحال في غيره وفيهم من توثيقهم في توثيقات القدماء عزيز بل ربما يكون اعلى في
كما يظهر من غير واحد من التراجم من ان ضعيف الفقيه ايضا عزيز فقد بر صنيعا توثيقات ارشاد المفيد وعندي ان استفادة
العدالة منها لا يخلو من تامل كما لا يخفى مع التامل في الارشاد وفي مقامات التوثيق نعم يستفاد منها القوة والاعتماد
ما سنذكر في محمد بن سنان عنه ربما يايد عنها ايضا لكن يمكن العلاج وسيجيء في ترجمته هذا والمحقق الشيخ محمد ايضا تامل
فيها لكن قال في وجهه لتحققها بالنسبة الى جماعة خرجهم من دون كتب الرجال بل وقع التصريح بضعفهم من غيره
مع وجه يقرب الاتفاق ولعل مراده من التوثيق امر اخر اشهى وفي العلة نظر فتدبر منها رواية الثقة الجليل عن عفر
او عن رجل مطلقا او مقيدا بقولهم من اصحابنا وعندي ان هذه الرواية قوية غاية القوة بل واقوى من كثير
من الصحاح وربما يعد من الصحاح بناء على انه يبعد ان لا يكون فيهم ثقة وفيه تامل وقال الشيخ محمد ره اذا قال ابن ابي عمير
عن غير واحد عده رواية في الصحيح حتى عند من لم يعمل بمراسيله وقال في ذلك لا يضر ارسالها لان في قوله غير واحد اشعار
بثبوت مدلولها عنده وفي تعليله تامل فتامل منها رواية الثقة او الجليل عن اشياخه فان علم ان فيهم ثقة فظاهر
صحة الرواية لان هذه الاضافة تفيد العموم والا فان علم انهم مشايخ الاجازة او فيهم من جملتهم فالظاهر ايضا صحتها
وقد عرفت الوجه وكذا الحال فيما اذا كان كذا وكان فيهم من هو مثل شيخ الاجازة والا فهي قوية غاية القوة مع احتمال
الصحة لبعد الحكم من الثقة هذا ورواية صدوق عن اشياخه من قبيل الاول لان من جملتهم العبيد وهو ثقة على ما يجيء في
في ترجمته وايضا يروي عن الثقة وهو من جملة المشيوخ فقد بر صنيعا ذكر الجليل شخصا مترضيا او مترحما عليه فهو غير خفي

في هذا

حسن ذلك الشيخ بل جلالته وعدم عرفه برهم بل غيره ايضا منها ان يروي عن رجل محمد بن احمد بن يحيى ولم يكن
من جملة ما استثنوه كما سيجيء في ترجمته فانه امارة الاعتماد عليه بل ربما يكون امارة لوثاقته على ما يشير اليه ما ذكر في
تلك الترجمة وترجمة محمد بن عيسى واستثنيه عليه هناك وكذا ما ذكر في سعد بن عبد الله وما نبهنا عليه في ابراهيم بن
هاشم واسمعيل بن مرار وغيرهم ومع كونه امارة الاعتماد عند غير واحد من المحققين مثل الفاضل الخراساني وغيره يمكن
ان يكون للصدوق طريق الى الرجل وعنده فلان ره انه ممدوح لذلك والظاهر ان مراده منه ما يقتضي الحسن بالمعنى الاعم
لا المشهور المصطلح عليه منها ان يقول الثقة لا احسبه الا فلانا اي ثقة او ممدوحا وظاهر العمل والبناء عليه وفيه تامل
لان حجية الظن من دليل والظن تحققه مشكل في مقام الاجماع وتحققه في غاية البعد كذا قال الشيخ محمد ره وفيه تامل ظاهر
منها ان يقول الثقة حدثني الثقة وفي افادته التوثيق المعتبر خلاف معروف وحصول الظن منه ظاهر واحتمال كونه
في الواقع مقدوحا لا يمنع الظن فضلا عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في ساير التوثيقات فتامل وربما
يقال الاصل تحصيل العلم ولما تعذر يكتفى بالظن الاقرب وهو الحاصل بعد البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكتفي
بالظن كما هو الحال في التوثيقات وساير الادلة والامارات الاجتهادية وما دل على ذلك دل على هذا وان الظنون متفاوتة
جدا وكون المعتبر هو الاقوى مراتبه لم يقل به احد مع انه على هذا لا يكاد يوجد حديث صحيح بل ولا يوجد
من الاحد باسمه الى هذا الحد معتبر دون ما هو ادون من ذلك الى ان كانت ثابتة مع انه ربما يكون الظن الحاصل في بعض التوثيقات
بهذا الحد بل وادون فتامل منها ان يكون الراوي ممن ادعي اتفاق الشيعة على العمل بروايته مثل السكوني وحفص بن غياث

وغياث بن كلوب ونوح بن دراج او من ماثلهم من العامة مثل طلحة بن زيد وغيره وكذا مثل عبد الله
بن بكير وسماعة بن مهران وبني فضال والطاطريين وعمار الساباطي وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى من غير الثقات
فان جميع هؤلاء نقل الشيخ عمل الطائفة بما رووه وربما ادعى بعض ثبوت الوثاقة من نقل الشيخ هذا ولذا
حكموا بكون علي بن حمزة وكذا السكوني موثقين بمن ماثله وربما جعل ذلك عن الشيخ ره شهادة منه
وقال الشيخ محمد الاجماع على العمل برواياتهم لا يقتضي التوثيق كما هو واضح اقول لا يبعد ان لا يكون ثقة مع ذلك
ما ذكره في قولهم اجمعت العصابة وقال ايضا قال شيخنا ابو جعفر ره في مواضع من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل
برواية السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات ثم قال والظن توثيق السكوني اخذ من قول الشيخ ره ومن
ماثلهما من الثقات من الثقات واحتمال ان يريد من ماثلهما من مخالفي مذهب الثقات لان السكوني ثقة يمكن
وان بعد الان عدم توثيقه في الرجال يؤيده ولا يخفى ما فيه على انه قال في العدة يجوز العمل برواية الواقفية
والفطحية اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرزهم
من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران
ونحو بني فضال من المتأخرين وبني سماعة ومن شاكلهم انتهى ومر في الفائدة الاولى والثانية ما ينبغي ان يلاحظ
مع انا نقول الظن الحاصل من عمل الطائفة اقوى من الموثقية بمراتب شتى ولا اقل من التساوي وكون العمل برواية
الموثق من جهة عدالته محل تامل كما اشرنا اليه ومر في الكبرى وغيره منهم ما يؤيد ذلك منها وقوع الرجال في السند

الذي حكم

الذي حكم العلامة بصحة حديثه فانه حكم بعض بتوثيقه من هذه الجهة ومنهم المص في ترجمة الحسن بن متيل وابراهيم
ابن مهزيار واحمد بن عبد الواحد وغيرهم وفيه ان مر ره لم يقصد اطلاق الصحة في الثقات كما اشرنا اليه الا ان يقال
الاطلاقه ايا على غير نادر وهو الظاهر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرناه سيما بعد ملاحظة طريقته وجعله الصحة
اصطلاحا فيها لكن لا يخفى ان حكمه بصحة حديثه دفعة او دفعتين مثلا غير ظاهر في توثيقه في قبال ملاحظة عدم
توثيقه وعده قصره نعم لو كان ممن اكثر تصحيح حديثه مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد فلعله ربما
لا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيحه لكونه من جهة انهم مشايخ الاجازة فلا يضر جهالتهم او لغفلة
بثقاتهم فليس من باب الشهادة فيه ما سنشير اليه والغفلة ينفيها الاكثار مع انه في نفسه لا يخرج عن البعد هذا واعلم ان
المشهور يحكمون بصحة حديث احمد بن محمد المذكور وكذا احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد والحسين بن ابان اذا
لم يكن في سنده من يتامل في شانه فقيل في وجهه ان مر ره حكم بالصحة كما ذكر وفيه ما مر الا ان يريدوا اكثاره
الحكم بها وفيه ان ابراهيم بن هاشم وابن عبدون ونظائرهما وقع اكثار الحكم بها فيهم ايضا مع انهم يعدون
حديثهم من الحسان نعم حكم جمع بالصحة الا ان يقولوا ان الكثرة فيهم ليس بمثابة الكثرة في تلك الجماعة لكن لا بد
من ملاحظة ذلك ومع ذلك كيف يفيد ذلك التوثيق دون هذا وكون ذلك اقوى لا يقتضي قصر الحكم فيه
في الفائدة الاولى ومر ايضا بان التوثيق من باب الشهادة والتصحيح ربما كان مبنيا على الاجتهاد وفيه ما لا
يخفى على المطلع باحوال التوثيقات مضافا الى ما مر في تلك الفائدة من الاكتفاء بالظن والبناء عليه وقال ج

في وجه الحكم بالصحة انهم مشايخ الاجازة وهم ثقات لا يحتاجون الى التوثيق نصا وفيه ان هذا ليس من قواعد
المشهور بل ظاهرهم خلافه مع ان مشايخ الاجازة كانوا فاسدي الاعتقاد مدفوع بان ذلك ينافي العدالة بالمعنى
الاخص لا الاعم وخصوصية الاخص في بعض مشايخ ثبت بالتمام كونهم اماميا من الخارج فتأمل مع انه ربما يكون ظاهر شيخية
الاجازة حسن العقيدة الا ان يظهر الخلاف فتأمل وقال جماعة اخرى في وجهه ان مشايخ الاجازة لا يضر مجهوليتهم لان
حديثهم مأخوذ من الاصول المعلومة وذكرهم لمجرد اتصال السند او التبرك وفيه ان ذلك غير ظاهر مضافا الى عدم
انحصار ما ذكر في خصوص تلك الجماعة فكم معروف منهم بالجلالة ولم يصحح احد منهم حديثه فضلا عن المجهول مع انه لا وجه
ايضا لتضعيف احاديث سهل بن زياد وامثاله من الضعفاء ممن حاله في الوساطة للكتب حال تلك الجماعة انهم مشايخ الاجازة
كانوا ام لا وبالجملة فلا وجه للتخصيص بمشايخ الاجازة ولا من بينهم بتلك الجماعة ودعوى ان غيرهم ربما يروي عن غير تلك الاصول
والجماعة لا يروون عنه اصلا ولكن ذلك ظاهر مع العلامة بل ومن تأخر عنه ايضا الى عدم تحقق خلاف ذلك ولا
تأمل منهم وان كان في اشتمال روايتهما خفيا لعله جزاف بل خروج عن الانصاف مع ان التقول منهما غير معلوم انتفاؤه
من التعديل لعدم معلومية كل واحد من احاديثنا بالخصوص وكذا بالكيفية المودعة والقدماء كانوا لا يرون نهايتها الا
بالاجازة او القراءة وامثالهما وبلا دخول الواسطة غالبا حتى في كتب الحسين بن سعيد الذي رواية تلك الجماعة
جلها عنه وسيجيء في ترجمة اخيه الحسن ما يدل على ما يدلك عليه وكذا في كتب كثير ممن مثله من الاجلة مع ان هذه الكتب اشهر
واظهر من غيرها وقد حققنا جميع ذلك في رسالتنا مشروحا وسنشير في ابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسماعيل البندقي الى

وربما يقال

وربما يقال في وجه الحكم بالصحة ان الاتفاق على الحكم به دليل على الوثاقة كما نشير اليه في ابن عبدون ومحمد بن اسماعيل
البندقي وفيه ان الظاهر ان منشأ الاتفاق احد الامور المذكورة منها ان ينقل حديث في خبر صحيح متضمن لوثاقة
الرجل وجلالته او مدحه فان الظن يحصل بها فيه وان لم يصل الحديث الى حد الصحة حتى يكون حجة في نفسه عند
المتأخرين والظن نافع في مقام الاعتداد والاكتفاء به واذا تأيد مثل هذا الحديث باعتداد المشايخ ونقلهم اياه
في مقام بيان حال الرجل وعدم انكار تأمل فيه الظاهر في اعتمادهم عليه قوي الظن وربما يحكم بثبوتها بمثله كما سيجيء في
تراجم كثيرة هذا واذا تأيد بمؤيد معتد به يكون اشبه منها ان يروي الراوي بنفسه ما يدل على احد الامور المذكورة
وهذا اضعف مما سبق ويحصل الظن منه بملاحظة اعتداد المشايخ وغيره وعدم تأملهم فيه كما في كثير من التراجم كما عرف
منها ان يكون الراوي من آل ابي الجهم لما سنذكر في منذر بن محمد بن المنذر وسعيد بن ابي الجهم فلاحظ وتأمل
ولعل ابا الجهم هو ثوير بن ابي فاختة كما نشير اليه في جهم بن ابي الجهم فتأمل منها ان يكون من بيت آل نعيم
الازدي لما سنذكر في جعفر بن المثنى وبكر بن محمد الازدي والمثنى بن عبد السلام فتأمل منها ان يكون من آل ابي شعبة
لما سنذكر في عمر بن ابي شعبة فتأمل منها ان يذكره جش او مثله ولم يطعن عليه فانه ربما جعله بعض سببا لقبول روايته
منه ما سيجيء في الحكم بن مسكين فتأمل منها ان يقول العدل حدثني بعض اصحابنا قال المحقق انه يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسوق ولانه اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال
عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وفيه نظر

مع انه مر في الفائدة الثانية في ذكر من اصحابنا ما مر فتدبر هذا واعلم ان الامور والقرائن كثيرة ويعلم بذلك
بعضها في الكتاب ومن القرائن حجية الخبر ووقوع الاتفاق على العمل به او على الفتوى به وكونه مشهورا بين الرواية
او الفتوى او مقبولا مثل مقبولة عمر بن حنظلة او موافقا للكتاب او السنة او الاجماع او حكم العقل او التجربة مثل ما
في خواص الآيات والادعية والاعمال التي جاء فيها مجربة مثل قراءة آخر سورة الكهف للانتباه في الساعة التي
يراد وغير ذلك او بكون في متنه ما يشهد بكونه من الائمة مثل خطب نهج البلاغة ونظائرها والصحيفة السجادية ودعاء
ابي حمزة والزيارة الجامعة الكبيرة الى غير ذلك ومثل كونه كثيرا مستفيضا او عالي السند مثل الروايات التي رواها الكليني
وابن الوليد والصفار وامثالهم بل والصدوق ره وامثاله ايضا عن القائم ع او العسكري ع او النقي ع ايضا ككثير
التوقيعات التي وقعت في ايديهم منهم ع وبالجملة ينبغي للمجتهد التنبه لنظائر ما نبهنا عليه والله الهادي الى الحق
تذنيب يذكر فيه بعض اسباب الذم منها قدح نص والقميين وغير ذلك مما مر وظهر في هذه الفائدة
والفائدة المتقدمة عليها مثل قولهم يروي عن الضعفاء وغيره وقد مر اليها والى حالها فيها او يظهر بالقياس الى
ما ذكر في اسباب المدح فيها فراجع وكذا مثل كثرة رواية الذم بل اين صنفا من رجال او ادعائهم كونه منهم وسيجيء الكلام
فيه في داود كثير وعبد الكريم بن عمرو ومنها ان يروي عن الائمة على وجه يظهر عنه اخذهم رواة لا حججا كان
يقول عن جعفر عن آبائه عن علي ع او عن الرسول ص فانه مظنة عدم كونه من الشيعة الا ان يظهر من القرائن كونه منهم
مثل ان يكون ما رواه موافقا لمذهبهم ومخالفا لمذهب غيرهم او انه يكثر من الرواية عنهم غاية الاكثار وان

رواياته

رواياته يعتنون بها ويرجحونها على ما رواه الشيعة او غير ذلك فيحمل كيفية الرواية على التقية او التصحيح بغيرها عند
المخالفين او نحو ذلك فيهم سيما المستضعفين وغير الناصبين منهم او تاليفا لقلوبهم واستعطافا لهم الى التشيع او
غير ذلك فتأمل ومنها ان يكون دأبه او روايته في الغالب موافقا للعامة وسيظهر حالها في الجملة في زيد بن
علي وسعيد بن المسيب وعليك بالتامل فيها حتى لا تظهر الكل فتأمل ومر في الفائدة الاولى ما يؤيد فلاحظ ويزيد
ايضا التامل فيما سنذكره هنا في قولهم كاتب الخليفة او قولهم كانوا اشد من البنيبة شلولاه فتدبر فاذا كان
الغالب منه لا يضر فغيره بطريق اولى سيما وان يكون نادرا بل لا يكاد يخفك الثقة عنه فتامل ومنها قولهم فلان
كاتب الخليفة او الوالي من قبله وامثالها فان ظاهرها الذم والقدح كما اعترف به العلامة في ترجمة حذيفة سيجيء
في احمد بن عبد الله بن مهران انه كان كاتب اسحق فتاب هذا مع انا لم نر من المشهور التامل من هذه الجهة كما
في يعقوب بن يزيد وحذيفة بن منصور وغيرهما ولعله لعدم مقاومتها التوثيق المنصوص او المدح الثاني باحتمال
كونها باذنهم او تقية او حفظا لانفسهم او غيرهم او لاعتقادهم الاباحة او غير ذلك من الوجوه الصحيحة وتحقيق الامر
فيها في كتاب التجارة من كتب الفقه والاجتهاد لا يكاد وبالجملة تحققها منهم مع الوجه الذكية بحيث لا تامل في فساده في الجملة
الاجتهاد وفي تصحيحه بان تكون في اعتقادهم صحيحة او ان اخطأ او في اجتهادهم غير معلوم مع ان الاصل في افعال
المسلمين الصحة وورد كذب سمك يعرك ما نجد اليه سبيلا وامثاله كثيرة وايضا انهم ع القربهم مع حالهم والقربهم
ظاهرا من انهم كانوا متدينين بامرهم مطيعين لهم ويصلون الى خدمتهم ويسلمونهم عن احوال افعالهم

وربما كان داء بعضهم بعضهم فينتهي الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا فتدبر بل ربما ظهر مما ذكرنا ان القدح بامثال تلك
وان المقصود منها التوثيق والمدح فتدبر وايضا ما يرشد ويؤيد منها ما ذكر في الاجلة من انهم كانوا يتبرؤن لتبعيد
مثل ما سمعت في ثابت بن دينار وبن ابي يعفور او يأكلون الطين كما في داود بن القسم وامثال ذلك ولعلها
لم تكن ثابتة وكانوا اجلاء لئن حرمتها ولعله ليس ببعيد بالنسبة الى كثير وستشير اليه في ترجمة ثابت او كان قبل
وجلالتهم فيكون حالهم حال الثقات والاجلة الذين كانوا فاسدي العقيدة ورجعوا او من الاشارة اليه وسيذكر
اخوه في ثابت وداود ودرهما وبالجملة في المواضع التي ذكرنا امثالها فيها لعله نتريب في خصوص الموضع منها كما
المناسب او الملايم ولو لم نترجه فلنعتذر بما ذكرنا او امثاله مما يقبله ويذكر آنفا ان الاصل في افعال المسلمين الصحة
وغير ذلك منه الفائدة الرابعة في ذكر مصطلحي في هذا الكتاب اعلم انه اذا كان رجل لم يذكر في كتب الرجال
وذكره المصنف هذا الكتاب وانما اطلعت على بعض احواله من كتب الرجال او من الخارج فانا اذكره واجعل اسمه عنوانا
بان قوله فلان ثم اشرع في بيان ما اطلعت عليه كما هو دأب علماء الرجال وكذا لو كان مذكورا في كتابه هذا بالعنوان
الذي عنونته وانا اريد ذكره بعنوان آخر لغرض وفائدة او لو كان مذكورا بعنوانه ولم يكن له عنوان آخر او يذكره
في موضع آخر وانا اطلعت على ما لم يطلع عليه ولم يذكره فاني اجعل قوله عنوانا بان اقول قوله اي المصنف كذا ثم اشرع
في بيان ما اطلعت عليه كما هو طريقة المحشي واذا كان ما اذكره في هذه التعليقة بما ذكره في ترجمة رجل بان يكون اعتراضا
عليه او شاهدا له او غير ذلك فاني اقول قوله اي المصنف في ترجمة فلان او في فلان كذا او كذا سواء القول قول المصنف

او لم يكن

او كان حكاية من غيره ثم اشرع في ذكر ما يتعلق به مما اريد ذكره وربما اقول قوله في ترجمة فلان حكى كش عن جش
مثلا كذا ثم اذكر ما يتعلق به هذا واعلم ان مرادي من جدي رحمه الله مع الاطلاق هو العلامة المجلسي عمدة العارفين وزبدة
الزاهدين العالم الفاضل المتبحر الكامل الزكي التقي والحبر المتقي مولانا محمد تقي ره والمراد من خالي هو ولده الامير
الفاضل الماهر والعلامة المشتهر بين الاصاغر والاكابر عمدة العلماء الاوائل والاواخر مولانا محمد باقر ره ومرادي
من الفاضل الخراساني هو سمية قطب المحققين وشمس المدققين نخبة المتبحرين وزبدة المتفقهين ومرادي من المحقق
البحراني هو الفاضل الكامل المحقق المدقق الفقيه النبيه نادر العصر والزمان المحقق الشيخ سليمان ومرادي من بلغة مختصر
هذا الفاضل في الرجال ومن المعراج شرحه على الفهرست ولم يشرح منه الا قليلا منه على ما وجدته وجلت بخطه ومن نقد
الرجال تصنيف قطب دائرة الفضل والكمال ... والجلال الامير مصطفى ومن باقي الرموز والاصطلاح معروف
المعرفة بحمد الله الفائدة الخامسة في طريق ملاحظة الرجال وما ذكرته انا ايضا لمعرفة حال الراوي التماس منك
يا اخي اذا اردت معرفة حال رجل وراو فانظر الى ما ذكره في الرجال وما ذكرت انا ايضا فان لم تجده مذكورا اصلا
او وجدته مذكورا مهملا فلاحظ ما ذكرته في الفوائد الثلث السابقة ليظهر لك حاله مما ذكرت فيها او يتضح عليك بالتامل
وبالقياس والنظر اليه فاني ما استوعب جميع الامور كما اني ما استوفيت الكلام فيما ذكرت ايضا بل الغرض التنبيه
الامر الى التامل ويا اخي لا تقنع ببعض ما ذكرت فيها بل لاحظ الجميع من اول الفوائد الى آخرها حتى يتضح لك حاله
ويا اخي لا تبادر بان تقول الرجل مجهول او مهمل ولا تقلد بل لاحظ الفوائد بالنحو الذي ذكرت ثم الامر اليك والله

ربما وجدت الرجل في السند مذكوراً اسمه مكبّراً وفي الرجال يذكر مصغّراً او بالعكس كيحيى النقيه عليه
في خالد بن اوفى فلو لم تجد مثلاً سالماً فانظر الى سليم وكذا سليمان وقس ما كثيرة فضلاً عن الاشخاص
وربما وجدته مذكوراً فيه بالاسم وفي الرجال باللقب مثلاً وبالعكس وربما وجدته فيه منسوباً الى ابيه
يذكر باسم الاب وفي الرجال يذكر كنيته مثلاً وبالعكس وربما يظهر اسم الرجل من ملاحظة باب الكنى
مثلاً وربما يذكر في موضع بالسين وفي موضع بالصاد كحسين وحصين منه الحصين بن المخارق وربما
يذكر في موضع هشم وفي موضع هشام كما نشير اليه في هشام بن المثنى وربما يذكر في موضع ابن
فلان وفي موضع آخر ابن ابي فلان بزيادة ابي كما نشير اليه كما يجيء في يحيى بن العلاء وخالد بن
بكار وغيرهما وربما يذكر في موضع بالياء المثناة وفي موضع بالموحدة كبريد ويزيد وبشار ويسار ونظاير
ذلك وربما يكتب بالالف وبدونه كالحرث والحارث والقسم والقاسم ونظاير ذلك وايضاً
ربما يرضون كعبيد في عبد الله ونظاير ذلك وربما يشتبه صورة حرف بحرف كما في خالد
بن ماد وخالد الجوار الى غير ذلك وربما ينسب في موضع الى الاب وفي آخر الى الجد مثلاً وربما
يوجد بالمهملة وربما يوجد بالمعجمة كما في رسلة ونظايره وربما يكتب المهملة قبل المعجمة وربما يعكس كما في
زرنق ونظايره وقس مع ما ذكر امثاله منها ان يكتب بالحاء وبالهاء كما في زحر بن قيس وربما يصحف في
في الالقاب والاسامي كالحسنة والردية بالدال والآخر كما سنذكر في حبيب بن المعلل وربما يشتبه

ذوالمركز

ذوالمركز بالخالي عنه كما سيجيء في زيد ويزيد وسعد وسعيد ونظايرهما وربما زياد زيداً او بالعكس وكذا
عمر وعمرو وكذا نظايرهما وربما يتعدد الكنية لشخص كالالقاب والاب سيذكر في محمد بن زياد وربما يكتب
سلم بسالم ولعله كثير وبالعكس منه ما سيجيء في بشر بن سلم ثم اذا وجدته ووجدت حاله مذكوراً فانظر الى
ما ذكروه ثم انظر الى ما ذكرته ان كان ولا تقنع ايضاً بها بل لاحظ الفوايد من اولها الى آخرها لنحو الذي ذكرت
حتى يتضح لك الحال فان ما الغرض في كل موضع الا الرجوع الى الفوايد وفي الموضع الذي تعرضت ربما
لا الغرض الا الرجوع الى جميعها مع انه ربما كان لجميعها مدخل فيه ولو لم يتأمل في الكل لم يظهر ولم يتحقق ما فيه ومع
ذلك لاحظ مظان ذكره بعنوان آخر حسب ما لعلك تطلع على معارض او معاضد ولا تنظر بالنظر
الى فيه وفيما سنذكر من الخطاء والزلل والتشويش والخلل لان الذهن قاصر والفكر فاتر والزمان كلت عسير
مع ما نشير اليه في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى نسئل الله تعالى التيسير بالطور من ... جزاء
فائدة ابن مسكان عبد الله وكونه من اجلاء العبيد بلا دالقطع بالتحقق وقال ابن ادريس في آخر سرائره عند ذكر
رواية فضالة عن الحسين عن ابن مسكان اسم ابن مسكان الحسن وهو ابن اخي جابر الجعفي غريق في ولاية
لاهل البيت انتهى والظاهر غرابته لان رواية الحسين بن عثمان عن الحسن بن مسكان لم اقف عليها وغيره
موجود في الرجال على ما رأينا ولا يخفى انه يستلزم ضعف الخبر الذي يرويها الحسين بن عثمان عن ابن مسكان ولم ار
ذكر ذلك غيره ولا بعيد وجهه وفي الرجال الحسين بن مسكان فيحتمل ان يكون الحسن سهواً لان الرواية من رواية الحسين فما

في غاية البعد بل يكاد يقطع بنفيها وهو غير معتبر في الرجال وفي نسخة عن غير جعفر بن محمد بن مالك يروي عنه احاديث
فاسدة وهو متأخر والحسين بن عثمان ظاهر من اصحاب الصادق ع فائدة حمدويه وثق اشياخه ظاهر ان الثقة قبل مشايخه
من هو ثقة والاضافة يفيد العموم وقال الشيخ محمد لم اعرف اسمه الا ان حمدويه يروي عن يعقوب بن يزيد وهو ثقة
وهو من جملة الشيوخ وهو غير بعيد فائدة قال العلامة اذا روى شعبة عن عبد الله عن ابي جعفر فهو احمد بن محمد بن عيسى
واستشكل المحقق الشيخ محمد بان في في في باب تاريخ مولد الصادق ع وسعد عن ابي جعفر محمد بن عمر بن سعيد لكن في الرجال
لم يذكره بهذه الكنية ولولا اتفاق الشيخ رايناه لاحتمل كونه محمد بن عثمان يعني العمري وسعد يروي عنه وهو يكنى بابي
جعفر ويمكن ان يكون مراده ابا جعفر مع الاطلاق هو احمد قده فائدة قال جدي ره اعلم ان الكليني كثيرا ما يروي
عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه والمراد باحمد ابو عبد الله العاصمي عن الميثمي يعني علي بن الحسن بن اسماعيل وقال
ايضا الشيخ ره كثيرا ما يقول علي الجرمي يعني علي بن الحسن الطاطري منها من ابن مسكان والمرجع محمد بن ابي حمزة وقد
الرجلي كما صرح بذلك مرارا فائدة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم زرارة ومعروف بن خربوذ
وبريد وابو بصير الاسدي وقال بعضهم مكانه ابو بصير المرادي وهو ليث بن البختري والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم وهم
الجماعة المذكورين المتقدمين من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وجميل بن دراج وعبد الله بن مسكان
وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وابان بن عثمان ويونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى ومحمد بن
ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب

الحسن بن

الحسن بن علي بن فضال وقال بعضهم مكان ابن فضال عثمان بن عيسى كذا في اختيار الكشي وافرد كل سنة
لطيفة حسب اختلاف ادواتهم فائدة ابو العباس عند الاطلاق الظاهر انه ابن نوح لانه شيخ النجاشي ويحتمل ابن عقدة
وبينه وسائط فائدة حنان المعروف عند الاطلاق هو ابن سدير الصيرفي فائدة المراد بالصاحب صاحب الامر وصاحب
الزمان والغريم والقائم والمهدي والهادي محمد بن الحسن العسكري ع وبالرجل علي بن محمد الهادي كما في فارس بن حاتم
وابراهيم بن محمد الهمداني وكذا الماضي كما في ابراهيم بن عبده وبالعسكري علي بن محمد الهادي وبالصاحب الهادي
او الزكي والصاحب وبالاصل الامام كما في ترجمة ابن حامد المراغي انتهى كلامه فائدة اذا ورد سعد عن ابي جعفر
فهو احمد بن محمد بن عيسى والايضر ما في في باب مولد الصادق وسعد عن ابي جعفر محمد بن عمر بن سعيد لان الكلام في
الاطلاق والظاهر انه عمر بن سعيد الزيات وان لم يذكر بهذه الكنية في الرجال واحتمل كونه ابن عباس وعمر فليكن الصحة
هو العمري وفيه بعد فائدة الحسن بن علي الكوفي هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة بلا ريب كما يظهر من التتبع وسيظهر
انك من المشيخة ايضا كذا قاله جدي [illegible] في ترجمة الحسن بن علي بن عبد الله فائدة في الخبر ان حماد الذي يروي
عن حريز مشترك وفيه ما فيه فائدة قال جدي ره الجماعة الذين ضعفهم المتاخرون يمكن ان يكون كلهم وقال ايضا
قد يوجد في اوائل سند الكليني احمد بن محمد فان تقدمه خبر يكون فيه احمد بن محمد بان كان قبله عدة من اصحابنا عن احمد
ابن محمد او محمد بن يحيى او احمد بن محمد بن عيسى او ابن خالد والا فهو احمد بن محمد العاصمي الثقة انتهى واحمد بن محمد في
اوائل سند الشيخ وفي اوائله لا فائدة لمعرفته فيه فائدة من [illegible] الحج كون الراوي صاحب اصل يظهر من [illegible] المفيد

في رسالته في الرد على الصدوق ومن اسباب الضعف ايضا كون الشخص وكيلا للائمة ع وكثرة الرواية مع عدم الطعن مرجح للعمل
بروايته فائدة من اصحاب الجرح يروي عن الثقات ويروون عنه كالنجاشي في جعفر بن بشير ومحمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني
وشهادتهم فلان صحيح الحديث ومن اصحاب القدح يروون عن الضعفاء ويروون عنه كالنجاشي في الحسن بن راشد الطفاوي فائدة
الواقفي الذي رجع عن الرضا في احمد بن الحسن بن اسماعيل فائدة ذكر المفيد في رسالته في الرد على الصدوق ان الرواية التي تروى
من صاحب اصل وبيت مرجوحة في جملة هي موضوعة لا اصل لها وقال الشيخ في صوم يوم الشك من وجوه عدم صحة العمل
بحديث حذيفة ان الكتاب به عار عنه والكتاب معروف مشهور ولو كان هذا الحديث صحيحا عنه لتضمنه كتابه فائدة
فرق بين ضعيف في الحديث وبين ضعيف وكذا صحيح في الحديث وثقة وقد بين في سهل بن زياد وقال
ابن الغضائري فاطلاقهم انه ضعيف في الحديث اي يروي عن كل احد ويستثنى عنه في الحسن بن علي بن ابي حمزة
فائدة عند صاحب ... ان رواية ابن مسكان عن ابي بصير يعين كونه المرادي وصاحب المعالم وابنه ادعيا الاتحاد
مع روايته عن ابي بصير يحيى بن القاسم فائدة الحسن بن علي الكوفي هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة كما
يظهر من التتبع وسيظهر لك من المشيخة ايضا كذا قاله جدي ويشير اليه في ترجمة الحسن بن علي بن عبد الله انتهى فائدة
لفظة ثقة عندهم غير العدالة الواقعية يظهر خصوصا من ترجمة الحسن المثنى وفي تلك الترجمة ان المراد
عن ما امنع عن الوقف فائدة قال الشيخ محمد في شرح ... في باب ... في الدجاج والعلامة ادعى ... بعد زيادة
معه الاعتماد بخلاف شك ... فان احتمال الاعتماد قد يوجد فائدة يحتمل رجوع التوثيق الى الاب او الابن في

الحسن بن

في الحسن بن علي بن النعمان ومحمد بن عبد الحميد فائدة توثيق العلامة وابن طاوس والشهيد لم يعتبره صاحب
المعالم وغيره فائدة الحسن بن راشد الطفاوي ضعيف وكذا حسن وهو كثير العلم حسن فائدة اخذ كثرة
الرواية من ... فيظهر في ترجمة علي بن الحسين السعدآبادي فائدة ابن سنان الذي روى عنه الحسين بن سعيد
هو محمد وجزم به صاحب المعالم وحكم بكون ابو ... في بعض الطرق من رواية الحسين عن عبد الله سهو والمحقق حكم
بمثل هذه الرواية بان محمدا ضعيف واعترض عليه الشهيد ره بانه يجوز ان يكون عبد الله احمد بن داود له كتاب
النوادر كثير الفوائد فائدة معتمد الاصل حمل بعض على التوثيق فائدة قال بعض الاصحاب ان الشيخ في ... كما
لم يذكر الاخبار وهو غيره واضح لا ذكره الشيخ في مشيخة هذا الكتاب بعينه رجال الشيخ ... فائدة كتاب النوادر
غير الاصل في ترجمة احمد وفي ترجمة الحسن بن علي بن النعمان ان كتاب نوادر صحيح الحديث كثير الفوائد الحسن بن
عثمان في ترجمة هشام بن الحكم ... له اصل وله من المصنفات كتب كثيرة وعن المفيد في رسالته في الرد على
الصدوق ان النوادر هي التي لا عمل عليها وقال الشيخ ... في كتاب العدة ... لا فائدة لما كثر ذكر الرواة والائمة
بالكنى والالقاب فينبغي لنا معرفتها فابو ابراهيم مختص بموسى الكاظم ع وابو اسحق بالصادق ع جعفر بن محمد
كما في ترجمة ابراهيم بن عبد الحميد وابو جعفر مشترك بين الباقر وبين الجواد والمطلق هو الاول والمقيد بالاول
وبالثاني هو الاخير وابو الحسن مشترك بين علي بن ابي طالب وبين علي بن الحسين ع والكاظم والرضا والهادي ع وقيل
الاول في الاخبار والاكثر في الاطلاق هو الكاظم وقد يراد منه الرضا والمقيد بالاول هو الكاظم وبالثاني الرضا وبالثالث الهادي

ويطلق يحتاج الى القرينة والحسين مختص بامير المؤمنين ع وابو عبد الله مشترك بين الحسين ع والصادق ع ولكن المراد
بالمطلق هو الثاني كالعالم والشيخ كما في ترجمة ابراهيم بن عبدة وابن المكرمة كما في معروف بن خربوذ ولعقبه
والعبد الصالح وقد يراد بالاخيرين والعالم ظ وابو القاسم مشترك بين النبي ص والمهدي ع لكن الاكثر الاطلاق في الاول يرجع الى
الثاني وابو محمد مشترك بين الحسن ع وعلي بن الحسين ع لكن اكثر الاطلاق يرجع الى الحسن المجتبى فائدة رواية جماعة
من اجلائنا مشايخ العلامة حسن ذلك المشعر بالجلالة كما في عبد الله بن سنان حيث قال جش روى هذه الكتب عنه
جماعة من اصحابنا لعظمه في الطائفة وثقته وجلالته فائدة قول جش ثقة وغيره واتفق ...
مع كونه موثقا غير مرضي عند صاحب ك والمحقق الشيخ محمد سبطه في ساعة وجش لقوله في ابن بكير مع جلالته فطحي الا
انه ثقة وفي بعض المواضع نقل حمدويه عن اشياخهم وفيهم العبيدي وغيره والعبيدي على الظن ثقة فائدة
من امارات التوثيق ... مع تصديقه محمد بن النعمان الملقب بالمفيد كما حكى انه وجد بخط القائم عجل
مكتوبا على قبره لا صوت الناعي بفقدك انه يوم على آل الرسول عظيم ان كان قد غيبت في جدث الثرى
فالعدل والتوحيد فيك مقيم فالقائم المهدي يفرح كلما تليت عليك من الدروس علوم ذكره الطبرسي ره
في احتجاجه توقيعات من صاحب الامر ع تتضمن جلالته منها للاخ السديد والولي الرشيد الشيخ المفيد ابو عبد الله
محمد بن محمد بن النعمان ادام الله اعزازه الى ان قال سلام الله عليك ايها الولي المخلص في الدين المخصوص فينا باليقين فانا نحمد
اليك الى ان قال ونعلمك ادام الله توفيقك لنصرة الحق واجزل مثوبتك على نطقك عنا بالصدق انه

قد اذن لنا

قد اذن لنا في تشريفك بالمكاتبة الى آخر التوقيع وهو طويل ومنها هذا كتابنا اليك ايها الاخ الولي
والمخلص في ودنا الصفي والناصر لنا الوفي حرسك الله بعينه التي لا تنام الى آخره ومنها من عبد الله
المرابط في سبيله الى ملهم الحق ودليله بسم الله الرحمن الرحيم سلام الله عليك ايها الناصر للحق الداعي
اليه بكلمة الصدق فانا نحمد اليك الى ان قال فقد كنا نظرنا مناجاتك عصمك الله بالسبب الذي
وهبه الله لك من اوليائه وحرسك الله من كيد اعدائه الى آخره وهو طويل يتضمن ما فيه زيادة جلالة له ومنها
هذا كتابنا اليك ايها الولي الملهم للحق العلي باملائنا وخط ثقتنا الى آخره هذا وان كان جلالته ازيد من ان يذكر
الا اني احببت ايراد هذه التوقيعات لورودها عن سيدنا ومولانا صلوات الله عليه وقال ابن ابي الحديد في شرح النهج ان
المفيد راى في المنام فاطمة ع جاءت بالحسن والحسين ع وقالت له يا شيخي علم ولدي هذين الفقه ثم جاءت
الصباح فاطمة ام السيد المرتضى والرضي بهما اليه وقالت ذلك وهي مشهورة وكذا الرؤيا التي رآها عند مجالسته
مع السيد المرتضى بحضرتها انه ع قال يا شيخي ومعتمدي والحق مع ولدي احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد حكم العلامة
بصحة حديثه في المخ وحكم بصحة طريق الشيخ الى الحسن بن محبوب وهو فيه وروى في التهذيب وغيره من الجهة
عنه كثيرا ولم اجده في كتاب الرجال الشهيد الثاني ره في رواية انه من الثقات فانه نظر الى كلمة بصحة رواية هو
لا يدل على توثيقه لان الحكم بالتوثيق من باب الشهادة وبالصحة ربما كان مبنيا على ما رجحه في رجاله من التوثيق لمحمد فيه
من دون قطع بالتوثيق وشهادة عليه بذلك وربما تجد بعض انه انما يذكر في السند لمجرد الاتصال والكون من مشايخ

الاجازة بالنسبة الى الكتب المشهورة مع ما يرشد اليه بعض كلمات بعض مع قطع النظر من شواهد الحال لا يضر جهالته
بعد تامل فيه وربما يظهر حاله في الجملة مما سنذكره في ترجمة احمد بن محمد بن يحيى العطار ثم الكل مع زيادة مني
من افادات شيخ الاعظم الافخم شيخ يوسف البحراني ومن اجازاته واما الشيخ الشهيد السعيد شمس الدين ابو عبد الله
محمد بن مكي العاملي الجزيني نسبة الى جزين بالجيم المكسورة ثم الزاي المشددة المكسورة ثم الياء المثناة من تحت
ثم النون احدى قرى جبل عامل له كتاب الذكرى خرج منه كتاب الطهارة والصلوة وكتاب الدروس الشرعية
في فقه الامامية خرج منه اكثر الفقه ولم يتم كتاب غاية المراد في شرح نكت الارشاد كتاب جامع البين من فوائد
الشرحين جمع فيه بين شرحي تهذيب الاصول للسيد عميد الدين والسيد ضياء الدين كتاب البيان في الفقه رسالة
في الباقيات الصالحات كتاب اللمعة الدمشقية في الفقه كتاب الاربعين حديث رسالة الالفية في فقه الصلوة اليومية
رسالة النفلية كتاب القواعد كتاب المزار المحقق الثاني شيخ علي بن عبد العالي الكركي يلقب بالمروج
والمشهور الآن بالمحقق الثاني فهو في الفضل والتحقيق اشهر من ان يذكر وكفاك اشتهاره بالمحقق الثاني وكان مجتهد
الصرف اصوليا مجتهدا له كتب منها شرح القواعد ستة مجلدات الى كتاب التفويض من النكاح ورسالة الجعفرية ورسالة
الرضاع ورسالة الخراج ورسالة اقسام الارضين ورسالة صيغ العقود والايقاعات وحاشية الشرايع ورسالة الجمعة وشرح
الالفية وحاشية الارشاد وحاشية المختلف ورسالة في السجود على التربة ورسالة في الجنايز ورسالة في تعريف الطهارة
توفي سنة الاربعين بعد التسعمائة اما الشيخ علي بن الخازن فكان فاضلاً عابداً صالحاً كذا ذكره في كتاب امل الآمل
قال وكان

قال وكان من تلامذة الشهيد ويروي عنه احمد بن محمد بن فهد الحلي وللابن فهد كتب منها كتاب المهذب
شرح المختصر النافع وكتاب عدة الداعي وكتاب المقتصر شرح على الارشاد وكتاب الموجز وشرح الالفية الشهيد
ورسالة اللمعة الجلية في معرفة النية وغير ذلك من الرسائل والمسائل كتب فخر المحققين شرح القواعد سماه ايضاح
القواعد وحاشية الارشاد والكافية في الكلام وغير ذلك محمد بن النعمان له قريب من مائتي مصنف كبار وصغار
ولد يوم الحادي عشر من ذي القعدة الحرام سنة ثلث وثلثين وثلثمائة وقيل سنة ثمان وثلثين وثلثمائة ووفاته قدس سره
ليلة الجمعة لثلث خلون من شهر رمضان سنة ثلث عشر واربعمائة وصلى عليه الشريف المرتضى ابو القاسم علي
ابن الحسين بميدان الاشنان وضاق على الناس مع كثرة ودفن في داره سنين ونقل الى مقابر قريش من سيد الامام
ابي جعفر الجواد هكذا ذكر العلامة والنجاشي وزاد العلامة انه عند الرجلين الى جانب قبر شيخه الصدوق ابي القاسم جعفر بن
قولويه السيد المرتضى علم الهدى وكان يلقب بالثمانيني لانه احرز من كل شيء ثمانين حتى ان عمره كان ثمانين
سنة وثمانية اشهر ذكر ابو القاسم التنوخي صاحب الشريف قال حصرنا كتبه فوجدناها ثمانين الف مجلد من مصنفاته
ومحفوظاته ومقرواته قال الشيخ في الفهرست وتوفي رحمه الله لربيع الاول سنة ست وثلثين واربعمائة وكان
مولده في رجب سنة خمس وخمسين وثلثمائة وسنه كما ذكرناه قلت وقرأت عليه اكثر الكتب وسمعت سائرها
يقرأ عليه دفعات كثيرة محمد بن الحسن الطوسي قال العلامة في الخلاصة ولد في شهر رمضان سنة خمس وثمانين
وثلثمائة وقدم العراق في شهور سنة ثمان واربعمائة وتوفي رضي الله ليلة الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة

ستين واربعمائة بالمشهد المقدس الغروي ودفن بداره قال الشيخ الفاضل الشيخ يوسف البحراني في نسخة
اجازته وجدت بخط من يعتمد عليه في اخر الكتاب العمدة الشيخ رضي الله عنه مثل ما ذكرناه من الخلاف فيه هذا عمره خمس
وسبعين سنة ولما قدم الشيخ العراق كان ابن ثلث وعشرين سنة وسن سيدنا المرتضى ثلث وخمسين سنة فكانا
متعاصرين في العراق مدة ثمان وعشرين سنة وبقي الشيخ بعد السيد المرتضى اربعا وعشرين سنة والشيخ لما قدم
العراق تلمذ على الشيخ المفيد مدة حيوته ثم بعد فوته على السيد المرتضى وكان السيد يجري عليه في كل شهر اثني عشر دينارا
كما يجري على سائر تلامذته كل بحسبه وللقاضي ابن البراج كل شهر ثمانية سلار بن عبد العزيز ابو يعلى الديلمي
قرأ على المفيد وعلى السيد المرتضى القاضي عبد العزيز بن البراج ذكر شيخنا الشهيد في اجازته لابن نجدة ان ابن
البراج هذا كان خليفة الشيخ ابي جعفر الطوسي في البلاد الشامية ابو الصلاح تقي الدين بن نجم الحلبي كان معاصرا
للشيخ قرأ على المرتضى وعلى الشيخ ابي جعفر الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قال النجاشي ورد بغداد
سنة خمس وخمسين وثلثمائة وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن كان جليلا حافظا لم ير في القميين مثله
من ثلثمائة مصنف مات رضه بالري سنة احدى وثمانين وثلثمائة انتهى وولادته بدعوة صاحب الامر ع
مع انه في حياة ابن روح فانه كان الواسطة بينه وبين علي بن الحسين بن بابويه كما سيأتي ذكره في ترجمة والده
علي بن الحسين وقبره الآن بالري موجودة وعليه قبة علي بن الحسين بن بابويه القمي ابو الحسن شيخ القميين وفقيههم
كان قدم العراق واجتمع مع ابي القسم الحسين بن روح وسأله مسائل ثم كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الاسود
يسأله

ب له ان يوصل له رقعة الى الصاحب ع يسأله فيها الولد فكتب قد دعونا الله لك وسترزق ولدين ذكرين خيرين
فولد له ابو جعفر وابو عبد الله من ام ولد وكان ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله يقول سمعت ابا جعفر يقول انا ولدت
بدعوة صاحب الامر ع ويفتخر بذلك ومات علي بن الحسين سنة تسع وعشرين وثلثمائة وهي السنة التي تناثرت فيها النجوم
وقبره في مقبرة قم موجود عليه صندوق وقبة وذكر بعض اصحابنا في علة تسمية تلك السنة بسنة تناثر النجوم انه
راى الناس فيها تساقط شهب كثيرة من السماء وفسر ذلك بموت العلماء وقد كان كذلك فانه مات في
تلك السنة جملة من العلماء منهم الشيخ المذكور ومنهم الشيخ الكليني وعلي بن محمد السمري آخر السفراء وغيرهم ونقل
الشيخ ابو منصور احمد بن ابي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج وغيره ما خرج من الامام العسكري ع للشيخ علي بن
الحسين من التوقيع الدال على عظم قدره عندهم ع وهذه صورته بعد البسملة والتحميد اما بعد اوصيك يا شيخي ومعتمدي
ابا الحسن علي بن الحسين القمي وفقك الله لمرضاته وجعل من صلبك اولادا صالحين برحمته بتقوى الله واقامة
الصلوة وايتاء الزكوة الخ ما قال عليه السلام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قال في القاموس وكلين كامير
قرية بالري منها محمد بن يعقوب الكليني من فقهاء الشيعة انتهى الا ان الشيخ والعلامة في ترجمة احمد بن ابراهيم المعروف بعلان
الكليني قالا الكليني بضم الكاف وتخفيف اللام قرية من الري وهذا هو المشهور على السنة الطلبة والعلماء من ضم
الكاف وفتح اللام وصنف كتاب الكافي في عشرين سنة ومات ببغداد في سنة ثمان وعشرين وثلثمائة قاله الشيخ الطوسي
وقال النجاشي في سنة تسع وعشرين وثلثمائة سنة تناثر النجوم وصلى عليه محمد بن جعفر الحسني ابو قيراط ودفن بباب الكوفة

في مقبرتها قال الشيخ يوسف البحراني فقد وقع الاختلاف في علان المذكور في عبارة العلامة انه قال محمد بن يعقوب فقال
الشهيد الثاني في حاشيته حصر تقديم احمد بن ابراهيم بن علان كما سمعنا وكونه ابنا ابراهيم المذكور القول الظاهر ان
الاقرب انه مع ابن محمد بن ابراهيم بن ابان الرازي الكليني الذي يروي عنه الكليني في الكافي بغير واسطة قال الشيخ
في الخلاصة انه معين وثقة ويعضد ذلك ان الصدوق في كتاب اكمال الدين واتمام النعمة في اسانيد متعددة يروي
عن سعد بن عبد الله عن علي بن محمد الرازي بعلان الكليني فيكون العلان اسما لعلي المذكور لا لابنه وعمه كلام
شيخنا الشهيد الثاني او ابنه القاان المذكور في ترجمة احمد ومحمد المتقدمين ان ابراهيم بن علان او المعروف بعلان
ويمكن ان يكون علان اسما لجدهم ونسب بعضهم وان حصل التحريف في بعض الحواشي وقبر هذا الشيخ الآن وقبل الآن
في بغداد مزار مشهور ذكر الشيخ البهائي في مقدمة رواية الحديث وغيره في غيرها عن ابن الاثير في جامع الاصول ان من خواص
الشيعة ان الله بعث على رأس كل مائة سنة من يجدد مذهبهم وكان مجدده على رأس المائتين علي بن موسى الرضا وعلى
رأس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الكليني وعلى رأس المائة الرابعة علي بن الحسين المرتضى وفي كتاب جيرة (?) العلامة انه
توفي في سنة ثمان وعشرين وقيل تسع وعشرين وثلثمائة وفي هذه السنة توفي ابو الحسن علي بن محمد السمري آخر السفراء وانقطعت السفارة
اقول وقد تقدم ان القول بكون الوفاة ثمان وعشرين للشيخ في الفهرست الا انه في باب من لم يرو عنهم وفي النجاشي في
الوفاة سنة تسع وعشرين فيكون هو الارجح وقد تقدم ان موت علي بن الحسين في هذه السنة له كتاب الكافي وكتاب
الرسائل رسائل الائمة وكتاب الرجال وكتاب تعبير الرؤيا وغير ذلك جعفر بن قولويه استاد المفيد توفي سنة تسع وستين
وثلثمائة

وثلثمائة وقال الشيخ سنة ثمان وستين وثلثمائة هرون بن موسى بن احمد بن سعيد بن سعيد من بني شيبان التلعكبري
مات سنة خمس وثمانين وثلثمائة اقول في كتاب الايضاح ضبطها هكذا التلعكبري بالتاء المنقوطة فوقها نقطتين واللام
المشددة والعين المهملة المضمومة والكاف الساكنة والباء المنقطة تحتها نقطة المضمومة والراء ثم نقل ان
قيل بضم العين وقيل بفتح العين ملا احمد الاردبيلي توفي في مشهد صفر سنة الثالثة والتسعين بعد التسعمائة
وكان معاصر شيخنا البهائي وله مصنفات منها كتاب آيات الاحكام وشرح على الارشاد والذي وقفنا عليه
يتعلق بالعبادات كلا والمتاجر كلا وكتاب الصيد والذباحة الى آخر الكتاب واما ما يتعلق بالنكاح وتوابعه فلم نقف
عليه ولم نسمع به والظاهر ان هذا هو الذي برز في قالب التصنيف وكان رحمه الله مجتهدا صرفا كالعلامة ونحوه
عطر الله مراقدهم وذكر تلميذه السيد نعمة الله الجزايري وغيره انه كان في عام الغلاء يقاسم الفقراء ما عنده من
الاطعمة ويبقى لنفسه سهم واحد منهم وقد اتفق انه فعل في بعض السنين الغالية ذلك فغضبت زوجته وقالت
تركت اولادنا في مثل هذه السنة يتكففون الناس فتركها ومضى الى مسجد الكوفة للاعتكاف فلما كان اليوم الثاني
جاء رجل بدواب محملة حنطة من الحنطة الطيبة الصافية والطحين الجيد الناعم فقال هذا بعثه لكم صاحب
المنزل وهو معتكف في مسجد الكوفة فلما ان جاء المولى من الاعتكاف اخبرته الزوجة بان الطعام الذي بعثته
الاعرابي كان طعاما حسنا فحمد الله ولم يكن خبر به مير محمد باقر الداماد الاسترابادي الاصل الاصفهاني الوطن كان
معاصرا لشيخنا البهائي والسيد الجليل ابن بنت المحقق الشيخ علي الكركي ويروي عن خاله الشيخ عبد العالي توفي سنة

الحادية والاربعين بعد الالف ومن مصنفاته التعليقات والصراط المستقيم والحبل المتين فی الحكمة وفی الفقه شارع
النجاة وله حواش على الكافی والفقيه والصحيفة الكاملة ورسالة فی النهی عن تسمية المهدی وكتاب الاثنی عشرية كتاب الرد
رشح السماوية كتاب السبع الشداد كتاب ضوابط الرضاع كتاب شرح الاستبصار وغير ذلك الشيخ الحر محمد بن الحسن بن
علی بن الحسين الحر العاملی المشغری نسبة الى مشغرة بالميم المفتوحة ثم الشين المعجمة المفتوحة ثم الغين المعجمة الساكنة ثم
الراء والهاء قرية من قرى جبل عامل كان مولده فی قرية مشغرة ليلة الجمعة ثامن رجب سنة الثالثة والثلثين بعد
الالف ملا محمد باقر بن المولى محمد تقی ابن المقصود علی الملقب بالمجلسی توفی طاب ثراه سنة الحادية عشر بعد المائة
والالف وتاريخه غم وحزن وقال قدس سره فی حاشية له على كتاب بحار الانوار عند ذكر هذه التسمية ومن الغرائب انه
وافق تاريخ ولادتی عدد جامع كتاب بحار الانوار كما نقل لی بعض اصحابنا الاخيار انتهى ومنه يظهر ان مولده كان سنة
السابعة والثلثين بعد الالف فعلى هذا يكون عمره اربعا وسبعين سنة تقريبا ملا محمد تقی المجلسی وهذا الشيخ يروی
عن الشيخ بهاء الملة والدين تمت بالخير والسعادة والظفر ببركة محمد سيد البشر وصلى الله عليه وآله

تمام شد کتاب رجال در عصر روز سه شنبه بیست هشتم شهر
رمضان المبارک مطابق سنه هجری
هزار و دویست و هفتاد و [illegible]
١٢٧٢
كتبه العبد المذنب الفقير المحتاج الى عفو ربه الغنی [illegible]
[illegible] ابن المرحوم [illegible]
عبد العظيم [illegible]
قمی